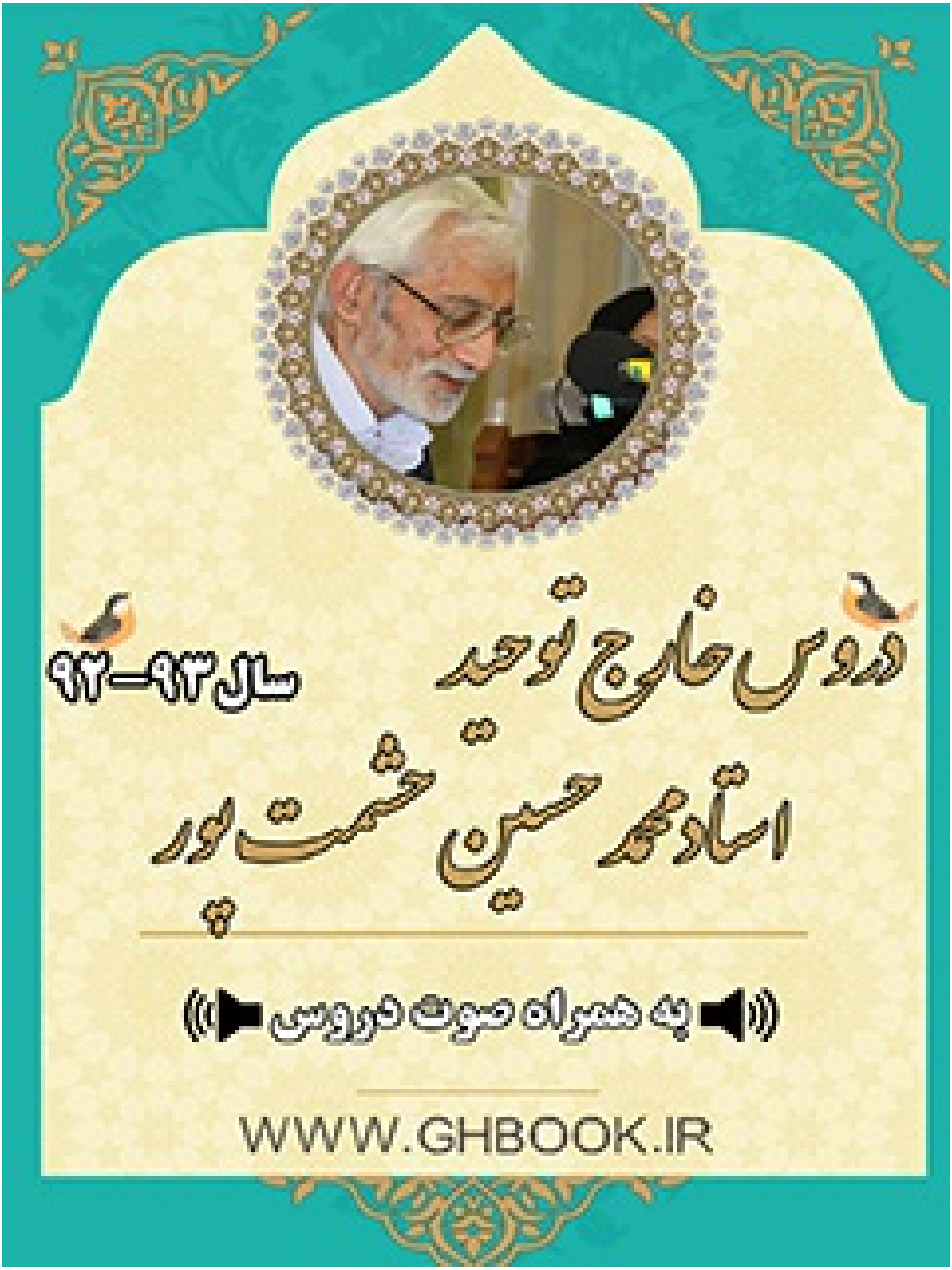

دروس خارج توحید
سال ۹۳-۹۲
استاد محمد حسین حشمت پور
به همراه صوت دروس
WWW.GHBOOK.IR

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس توحید استاد محمد حسین حشمت پور۹۳-۹۲

نویسنده:

محمد حسین حشمت پور

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس توحید استاد محمد حسین حشمت پور۹۳-۹۲

مشخصات کتاب

سرشناسه: حشمت پور، بشیر محمد حسین

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس توحید استاد محمد حسین حشمت پور۹۳-۹۲/محمد حسین حشمت پور.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع:توحید

دلیل دوم و سوم بر نفی جسم بودن و صورت بودن خداوند «تبارک» / حدیث هفتم/ باب ششم/ شرح توحید صدوق رحمه الله علیه. ۹۲/۰۹/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۲۱۸ سطر ۴ قوله (متن: قال قلت فما اقول؟)

موضوع: دلیل دوم و سوم بر نفی جسم بودن و صورت بودن خداوند «تبارک» / حدیث هفتم/ باب ششم/ شرح توحید صدوق رحمه الله علیه.

بحث در رد هشامین بود. هشام بن سالم گفته بود خداوند «تبارک» صورت است هشام بن حکم گفته بود خداوند «تبارک» جسم است. امام علیه السلام این دو قول را رد می کردند. (نمی گوییم این دو قول آنها را رد می کردند چون ممکن است همانطور که توجیه کردیم قول آنها نباشد بلکه بر اثر مباحثه این مطلب مطرح شده و آنها قائل به این مطلب نبودند امام علیه السلام این دو قول را رد می کنند حال می خواهد گوینده آن هشام باشد یا شخص دیگری باشد.

امام علیه السلام این دو قول را به سه دلیل رد می کنند. دلیل اول را خواندیم الان می خواهیم دلیل دوم را شروع کنیم. امام در این دلیل دوم ابتدا جسم بودن و صورت بودن خداوند «تبارک» را رد می کنند سپس به نفی لوازم جسم بودن و صورت بودن می پردازند. یعنی هم جسم بودن و صورت بودن خداوند «تبارک» رد می شود هم تاکیداً لوازم آنها هم رد می شود که با نفی لوازم می توان گفت که خود این دو قول رد می شوند.

ص: ۱

استدلال هشام: موجود بر دو قسم است. یا جسم است یا فعل الجسم است و فعل الجسم، صورت است. پس موجود یا جسم است یا صورت است. اگر اینچنین است خداوند «تبارک» هم باید یا جسم باشد یا صورت باشد ولی صورت، فعل و مخلوق است و خداوند «تبارک» مخلوق نیست پس خداوند «تبارک» صورت نیست. نتیجه می گیریم که پس خداوند «تبارک» جسم است.

امام علیه السلام این استدلال را رد می کنند و با رد این استدلال، صورت بودن خداوند «تبارک» و جسم بودن خداوند «تبارک» باطل می شود. البته در خود استدلال، صورت بودن خداوند «تبارک» باطل شد و جسم بودن هم باطل می شود نتیجه گرفته می شود خداوند «تبارک» نه جسم است و نه صورت است.

رد دلیل دوم: مبنای این استدلال باطل است. این استدلال بر این بناشد که موجودات بر دو قسم اند ۱ـ جسم ۲ـ فعل الجسم اما این مبنا، مبنایی باطل است و نمی توان گفت که موجودات، منحصراً در جسم و فعل الجسم هستند بلکه موجود سومی هم هست که نه جسم و نه فعل الجسم است بلکه خالق این دو هست. وقتی موجود سوم را قائل شدیم نمی توانیم با ابطال یک موجود (یعنی با ابطال فعل الجسم که همان صورت است) موجود دیگر را که جسم است نتیجه بگیریم. باید خالق الجسم و الصوره بودن را هم باطل کنیم تا نتیجه بگیریم که جسم است چون سه فرض حاصل شد و با ابطال یک فرض، فقط فرض دوم باقی نمی ماند بلکه فرض سوم هم باقی می ماند باید یکی از آن دو باطل شود تا دیگری متعین شود.

ص: ۲

یکی از راههـای ابطـال خـالق الصوره و الجسم بودن این است که ثـابت کنیم او جسم است اگر ثابت کردیم جسم است معلوم می شود که خـالق الجسم و الصوره نیست و ما می خواهیم این را اثبات کنیم اما راه برای اثبات آن وجود نـدارد. همین انـدازه که احتمـال دادیم خـالق الجسم و الصوره باشـد کافی است که جسـمیت را باطل کنیم و راه دیگری نـدارد که جسـمیت اثبات شود.

حال باید ببینیم واقعیت چیست؟ آیا خداوند «تبارک» می تواند جسم باشد و در عین جسم بودن، خالق الجسم و الصوره باشد.

صورت بودن به خاطر مخلوق بودن نفی شـد. جسم بودن خداوند «تبارک» را هم می خواهیم از طریق خالق الجسم بودن باطل کنیم چون اگر خـالق الجسم است پس جسم نیست. در همین جـا یـک احتمـالی داده می شود و آن این است که جه اشـکالی دارد هم جسم باشـد و هم خالق الجسم باشـد. می خواهیم این مطلب را جواب بدهیم وقتی این را جواب دادیم معلوم می شود که خداوند «تبارک» جسم نیست. در اینصورت متعین می شود که فقط خالق الجسم و الصوره باشد.

منظور ما این است که صورت بودن خداوند «تبارک» را خود هشام باطل کرد جسم بودن خداوند «تبارک» را هم ما الان باطل می کنیم متعین می شود که خداوند «تبارک» خالق الجسم و الصوره باشد و جسم هم نباشد.

بیان ابطال اینکه خداوند «تبارک» هم جسم باشد و هم خالق الجسم و الصوره بودن باشد:

ص: ۳

یک قانون داریم که جاعل چه چیزی را جعل می کند؟ آیا طبیعت را جعل می کند یا فرد را جعل می کند؟ گفته می شود که طبیعت را جعل می کند. طبیعت، بالذات جعل می شود و فرد، بالعرض جعل می شود. خداوند «تبارک» انسان را می آفریند ولی این انسان چون باید مشخص باشد در ضمن فرد آفریده می شود. مجعول، بنابر قول به اصاله الماهیه (که مرحوم قاضی سعید هم طرفدار آن است) ماهیت می باشد و ماهیت یعنی طبیعت نه فرد. لذا وقتی ماهیت جعل می شود یعنی طبیعت جعل می شود و فرد بالعرض جعل می شود یعنی بتوسط جعل ماهیت، جعل فرد هم می شود. اصاله الوجودی ها می گویند وجود شخصی فرد جعل می شود. اما اصاله الماهوی ها می گویند ماهیت جعل می شود که ماهیت همان طبیعت است. وقتی ماهیت جعل شد چون این ماهیت در فرد وجود داد پس فرد هم بواسطه جعل ماهیت، جعل می شود حال اگر جسم که یک طبیعتی است بخواهد جعل شود و جاعلِ آن هم جسم باشد یعنی از آن طبیعت، خارج نباشد لازم می آید که جاعل، خودش را جعل کند چون خودش دارای طبیعت جسمیت است و همین طبیعت جسمیت را نمی تواند جعل کند نه اینکه فردی باشد و فرد دیگر را جعل کند چون بنا شد که جعل به فرد تعلق نگیرد. نمی گوییم فردی است که فرد دیگر را جعل می کند بلکه می گوییم فردی است که طبیعت را جعل می کند یعنی طبیعت خودش را جعل می کند که طبیعت خودش هم جسمیت است و لازم می آید خودش جاعل خودش باشد و این غلط است پس اینکه خداوند «تبارک» جسم باشد غلط است.

در این استدلال دو مطلب آمد:

مطلب اول: امر موجود، دائر نیست بین جسم و صورت، بلکه موجود سومی هم داریم.

مطلب دوم: آن موجود سوم نمی توانـد مندرج در یکی از این دو باشد یعنی نه می تواند جسم باشد نه می تواند صورت باشـد چون اگر جسم باشـد لازم می آیـد که وقتی جسم را می آفرینـد خودش را آفریـده باشد و اگر صورت باشد لازم می آید که وقتی صورت را می آفرینـد خودش را آفریـده باشـد و خود آفریدن باطل است پس اینکه خدا «تبارک» جسم یا صورت باشـد باطل است.

اشـکال: ممکن است که بنـابر اصـاله الوجود، نقض وارد کنیـد که خداونـد «تبـارک» وجود را می آفرینـد و خودش هم وجود است. پس لازم می آید شیئی خودش را آفریده باشد.

جواب: وجود، طبیعت نیست که خداونـد «تبارک» یک فرد آن باشـد و مخلوقات آن، فرد دیگر شونـد تا بگوییم اگر خـداوند «تبارک» وجود را آفرید طبیعی خودش را آفریده. وجود، طبیعت نیست بلکه شـخص است. اشخاص را باید با هم بسنجی یعنی شخص خداوند «تبارک» را با شخص ممکنات بسنجی.

مشاء می گویـد بین وجودات تباین است پس مباینی، مباینی را می آفریند نه اینکه چیزی خودش را بیافریند لذا بنابر نظر مشاء، مشـکل پیش نمی آیـد اما مرحوم صـدرا در ابتـدای راه، قائل به تشـکیک وجود می شود و معتقد می شود که اگر چه حقیقت وجود یکی است ولی مراتب وجود متفاوت است و مراتب، مقوّم هسـتند یعنی مرتبه وجود، مقوّم وجود است. مرتبه عقل، مقوّم عقل است و مرتبه نفس، مقوّم نفس است و هکذا. و این مقوم ها باعث جدایی می شوند یعنی این وجود از این وجود جدا می شود چون مقوّم ها جدا هستند. وقتی مقوّم ها جدا بودند وجود خداوند «تبارک» با وجود ما مبانیت پیدا می کند به لحاظ مرتبه اش. نتیجه می گیریم که پس خداونـد «تبارک» موجود دیگری را آفرید نه اینکه خودش را بیافریند. لذا بنابر نظر تشـکیک هم مشـکلی وجود ندارد اما بنابر نظر وحدت وجود، عرفا می گویند که او، وجود هست و ما حکایت وجود هستیم. ما اصلا وجود نیستم و از سنخ او نمی باشیم پس در اینصورت هم خداوند «تبارک» چیزی را آفریده که غیر از طبیعت خودش است.

پس بنـابر اصـاله الوجود چه قائـل به تباین وجودات بشویم چه قائل به تشـکیک وجود بشویم چه قائل به وحـدت وجود بشویم درهر سه حال، خداوند «تبارک» خودش را نیافریده.

اما بنابر اصاله الماهیه باز هم خداونـد «تبارک» خودش را نیافریـده مگر اینکه خداونـد «تبارک» را جسم بدانیم و بگوییم خالق الجسم است که لازم می آیـد جسم، جسم را آفریده باشد یعنی خودش، خودش را آفریده است و این باطل است پس خداوند «تبارک» چه جسم باشد چه صورت باشد لازم می آید که خودش، خودش را آفریده باشد و این باطل است.

سوال: آیا خداوند «تبارک» شامل همه مراتب است؟

جواب: نمی گوییم خداونـد «تبـارک» شامـل همه مراتب است بلکه می گوییم خداونـد «تبارک» مرتبه ای بالاتر از بقیه مراتب دارد یعنی هر مرتبه ای که بقیه دارند او آن را دارد مع اضافهٍ. نه ا ینکه مراتب خداوند «تبارک» همان مراتب ممکنات است. او مراتب ممکنـات را دارد اما بـدون حـدّ ممکنات. یعنی مثلا فرض کنیـد این ممکن، ۲ درجـه است و آن ممکن، ۳ درجه است خداونـد «تبارک» مثلا ۱۰۰ درجـه اسـت و ۱۰۰ درجـه ،همـه اینهـا را دارد ولی آن ۱۰۰ درجه ،خـودش است و درجـات این ممکنـات در آن جـا جمع نشدنـد پس بـاز هم خداونـد تبـارک از آنهـا جـدا است اگر درجـات امکـانی را جمع می کردیم و خداونـد «تبـارک» بر این ممکنـات مشـتمل می شـد می گفـتیم خودش، خودش را جعـل می کنـد یـا می گفتیم خودش بعض خودش را جعل می کند.

ص: ۶

کسی قبول نمی کند واقعیت امکان با واقعیت وجوب یکی است. قائل به تشکیک هر گز این را نمی گوید بلکه می گوید این مرتبه، مقوّم این است یعنی اگر این مرتبه را برداری این شیء، نیست می شود. مرتبه در تکوین، واقعیت است مثلاً رنگ سیاه و رنگ سیاه تر فقط با اعتبار فرق نمی کننـد بلکه با واقعیت فرق می کنند همینطور در نور می گوییم نور روشن و نور روشن تر که واقعیت آنهـا با هم فرق می کننـد. مراتب تشـکیک، مراتب واقعی انـد. تشـکیک در صـدق را اراده نکردیم بلکه تشـکیک واقعی را اراده کردیم. پس اگر شما ۳ را در ۱۰۰ ببرید ۳ را باطل می کنید چون مرتبه اش که ۳ است از آن می گیرید. آن ۳ که در ۱۰۰ وجود دارد این ۳ نیست.

در پایان بحث امام علیه السـلام سه خصوصـیت ازخصوصـیات جسم را ذکر می کند و همچنین صورتی را که مربوط به جسـم است بیان می فرماید و با نفی آن سه خصوصیت، نفی جسم بودن خداوند «تبارک» را تاکید می کنند.

خصوصـیت اول، تجزّی است و دومی تنـاهی است و سومی تزایـد و تنـاقص است که هر سه خصوصـیت مربوط به کمّ هسـتند ابتداءً و مربوط به جسم هستند به توسط کمّ.

وقتی امـام علیه اسـلام این سه خصوصـیت را از خداونـد «تبارک» نفی می کننـد قهراً جسم بودن نفی می شود یعنی برای مرتبه دوم نفی می کند یعنی تاکید است.

ص: ۷

توضیح عبارت

(متن: قال: قلت: فما اقول؟)

راوی می گوید بعد از این که امام علیه السلام قول هشام را رد کردندو من فهیمدم که خداوند «تبارک» نه صورت است و نه جسم است گفتیم پس باید چه چیز گفته شود یعنی بر خدا «تبارک» چه چیز اطلاق کنیم (جسم و صورت را جازه ندادید پس بر خدا «تبارک» چه چیز اطلاق کنیم. امام علیه السلام می فرماید مجسِّم و مصوِّر بر خدا «تبارک» اطلاق کن یعنی خالق الجسم و خالق الصور.

(قال: لا جسم و لا صوره و هو مجسِّم الاجسام و مصوِّر الصور)

«و هو» یعی «بل هو»

امام علیه السلام نمی فرماید اینگونه بگو. ولی چون راوی سوال کرده که من چه بگویم امام علیه السلام هم این را در جواب فرمودند. به نظر می رسد که این را تجویز می کنند که بگوید. لذا اگر ما اسماء الله را توقیفی بدانیم چون نماینده و وصی شارع به ما اجازه می دهد که لفظ «مصور الصور و مجسّم الاجسام» بگوییم پس این اسم را می توانیم بر خدا «تبارک» اطلاق کنیم حتی اگر توقیفی باشیم. اما اگر توقیفی نباشیم اطلاق می کنیم.

امام علیه السلام تعبیر به «مجسّم الاجسام» کردند نه «موجد الاجسام» یعنی ما هیت را می دهد. اصاله الماهوی ها به همین عبارات تمسک می کنند. «مجسم الاجسام» یعنی جسم دهنده نه اینکه جسم دهنده به معنای این باشد که جسم را می سازد و بعداً به آن، جسم می دهد بلکه جسم دهنده یعنی آن را جسم می سازد مثل همان «ضیّق فم الرکیه» است که بارها گفتیم یعنی نه اینکه ابتدا دهانه چاه را گشاد بِکند و بعداً ضیق کند بلکه از اول، دهانه چاه را تنگ می کَند. ما نحن فیه هم که مجسم الاجسام است به معنای این نیست که چیزی را بیافریند و بعداً آن را جسم کند بلکه با جعل بسیط آنر اجسم می کند نه با جعل مرکب که ابتدا خودش را بیافریند و بعداً جعل دوم بیاورد و با جعل دوم آن را جسم کند این، جعل مرکب است. خداوند «تبارک» ،جسم را به جعل بسط می آفریند یعنی جسم می آفریند نه چیزی که بعداً با جعل دیگر آن را جسم کند. پس منظور از مجسّم این است که جسم را از ابتدا جعل می کند.

ص: ۸

(لم یتجزء و لم یتناه و لم یتزاید و لم یتناقص)

خداوند «تبارک» تجزیه نمی شود.(اما جسم تجزیه می شود مرحوم قاضی سعید از اینجا استفاده می کند که حرف فلاسفه درست است که گفتند جسم متصل است. حرف ذیمقراطیس صحیح نیست که گفته جسم، منفصل است اگر جسم منفصل باشد تجزیه نمی شود بلکه جسمِ متصل، تجزیه می شود.)

خداوند «تبارک» متناهی نمی شود (چون جسم، بالاخره تمام می شود و متناهی است) خداوند «تبارک» تزاید و تناقص (که خاصیت «کم» هستند و به توسط «کم»، خاصیتِ جسم می شوند آن هم برای خدا «تبارک» نیست وقتی خدا «تبارک» جسم نیست این خاصیت ها را ندارد. با نفی این خاصیتها، جسمیت را نفی می کند.

(شرح: هذا بیان الطریق الثانی فی الابطال)

«الابطال» یعنی ابطال جسم بودن خدا «تبارک» و صورت بودن او.

(و تقریره: منع الحصر فی قوله «الاشیاء شیئان»)

تقریر دلیل ثانی این است که قبول نداریم حصری را که در قول هشام آمد و گفت «الاشیاء شیئان». اینکه هشام گفت اشیایی که در جهان هستند دو قسم اند یا جسم اند یا فعل جسم اند، ما این را قبول نداریم بلکه شیء سومی داریم که نه جسم است نه فعل جسم است بلکه سازنده این دو است.

(ببیان قسم ثالث)

این عبارت متعلق به «منع» است.

امام علیه السلام چطور حصر را ابطال و منع کرد؟ به بیان قسم ثالث منع کرد.

(و هو ان لا یکون لا جسما و لا فعل جسم)

ص: ۹

قسم ثالث این است که نه جسم باشد ونه فعل جسم باشد بلکه مجسّم و مصوّر باشد.

(لانه لم یقعا فی طرفی النقض)

لانه «تعلیل» برای «ببیان قسم ثالث» است.

چرا قسم ثالث را ذکر کرد چون جا برای بیان قسم ثالث بود زیرا جسم و فعل جسم، طرفین نقیض نبودند اگر طرفین نقیض بودند جا برای قسم سوم نبود ولی چون این دو طرفین نقیض نیستند امام علیه السلام قسم سوم را برای آنها بیان فرمود.

ترجمه: شان این است که جسم و فعل جسم در دو طرف نقیض واقع نبودند که اجازه ورود سوم را ندهند.

(بل هو فاعل الجسم و الصوره التی زعم انها فعل الجسم)

«التی» صفت «الصوره» است. یعنی صورتی که هشام گمان کرد که این صورت، فعل الجسم است مراد از هشام، هشام بن حکم است زیرا هشام بن سالم، صورت را خود خدا «تبارک» می دانست.

(و من البین ان مجسّم الجسم _ ای جاعله جسماً بالجعل البسیط _ یمتنع ان یکون جسما)

جسم را جسم قرار دادن اما نه با جعل مرکب (که یکبار آن را درست کند و یکبار آن را جسم سازد) بلکه با جعل بسیط از همان اول که آن را جعل می کند به صورت جسم جعل می کند.

(و الا یلزم ان یکون فاعلا لنفسه بناء علی ما هو الحق من ان الجعل للطبیعه اولا و للافراد بالعرض)

«و الا» یعنی اگر جسم باشد.

اصاله الماهوی، جعل وجود را قبول ندارد لذا جعل ماهیت می شود و جعل ماهیت یعنی اعطاء وجود نه جعل وجود. جعل افراد را هم قبول ندارد بلکه جعل ماهیت راقبول دارد که جعل ماهیت همان طبیعت است. اما جعل افراد برای اصاله الوجود است. وجود چون در همه جا مشخص است بلکه عین شخص است لذا اصاله الوجودی می گوید شخص وجود جعل می شود ولی اصاله الماهوی نمی گوید شخص ماهیت جعل می شود بلکه می گوید ماهیت جعل می شود پس جعل افراد را بالعرض می داند و جعل طبیعت را بالذات می داند. خداوند «تبارک» اگر جسم باشد و بخواهد جسم را بیافریند یعنی طبیعت جسم را بیافریند طبیعتی که شامل خودش (خود خدا «تبارک») هم هست در اینصورت لازم می آید خداوند «تبارک»که طبیعت جسم است طبیعت جسم بیافریند یعنی خودش، خودش را بیافریند.

ص: ۱۰

ترجمه: اگر جسم باشـد لازم می آید فاعل خودش باشد بنابر آنچه که حق است (آنچه که حق است دو مطلب می شود) که ۱ ـ جعل برای طبیعت است (و جعل برای وجود نیست) و ۲ ـ جعل برای طبیعت است اولاـ (یعنی جعل برای افراد طبیعت نیست).

(و کذا القول فی الصوره)

همین مطلب در صورت هم هست. خدا «تبارک» اگر صورت باشد و صورت را بیافرینند چون طبیعت است وصورت می آفرینند و خودش هم فردی از طبیعت صورت است لازم می آید که صورت، صورت را بیافرینند یعنی خودش ،خودش را بیافریند. همان اشکالی که در جسم بودن خدا «تبارک» داریم در صورت بودن خدا «تبارک» هم داریم.

(ثم نفی ـ علیه السلام ـ لوازم الجسم عن الله تعالی من انه لا یقبل التجزی و لا التناهی و لا الزیاده و لا النقصان)

«من انه» بیان برای لوازم نیست بلکه بیان برای نفی است یعنی نفی لازم عبارتست از «لایقبل التجزی...» اما لوازم عبارت است از تجزی و تناهی و ... . امام علیه السلام می خواهند مفاد این استدلال را تاکید کنند یعنی می خواهند نفی جسمیت و صورت را تاکید کنند لذا خصوصیاتی که مربوط به صورت یا جسم است را نفی می کنند و از این طریق، خود جسم و صورت هم نفی می شود.

ترجمه: امام علیه السلام لوازم جسم را نفی می کنند که خداوند «تبارک» تجزی و تناهی را قبول نمی کند. زیاده و نقصان را هم نمی پذیرد.

ص: ۱۱

(وقد سبق ذلک بالبیانات اللائقه فی المجلد الاول)

این مطلب در جلد اول گذشت.

(و اعلم ان قوله: «لم یتجزا» یشعر باتصال الجسم)

بدان که قول امام علیه السلام که فرمود «لم یتجزا» اشعار دارد که جسم، امر متصل است نه اینکه منفصلاتی باشد که کنار هم قرار داده شده اند چنانکه ذیمقراطیس و پیروانش می گویند.

(لان قبول التجزئه انما یکون لما لیس له جزء بالفعل)

«لم یتجزا» از کجا اشعار به اتصال جسم دارد؟ اشعارش به این جهت است که اگر شیئی متصل نباشد تجزی آن، معنی ندارد. اگر چیزی تجزی بالفعل داشته باشد (بالفعل، جزء جزء باشد) اگر بخواهیم این را از یکدیگر جدا کنیم به این تجزی صدق نمی کند چون این ها از ابتدا جدا بودند ولی در کنارهم و مجاور هم بودند حال ما مجاورت آنها را به هم می زنیم و بهم زدن مجاورت اینها معنایش این نیست که آنها را تجزیه کردیم. بلکه باید متصل باشند تا تجزیه صدق کند.

ترجمه: نسبت به چیزی تجزیه حاصل می شود که متصل باشد و اجزاء بالقوه داشته باشد (اگر اجزاء بالفعل داشته باشد انفصال و تجزی در آن است و معنی ندارد بگوییم تجزیه کرد بلکه باید بگوییم تماس و مجاورت را بهم زد)

صفحه ۲۱۸ سطر ۱۶ قوله (متن: لوکان کما یقول)

استدلال سوم: امام می فرماید اگر خداوند «تبارک» جسم باشد فرق بین خالق و مخلوق نخواهد بود. (توضیح این را باید بعداً بدهیم و فرق بین دلیل سوم و دلیل دوم را باید بگوییم. وقتی دلیل سوم را توضیح می دهیم خیلی به دلیل دوم نزدیک می شویم و لذا حتما لازم است فرق بین دلیل سوم و دلیل دوم را بگوییم. ما در وقت توضیح دادنِ دلیل سوم، اگر به دلل دوم نزدیک شدیم اشکال نکنید که این دلیل سوم چه فرقی با دلیل دوم کرد؟ ما بعداً فرق آنها را می گوییم. ما متن کلام امام را به طور مجمل می خوانیم بعداً به طور مفصل بیان می کنیم).

(متن: لو كان كما يقول لم يكن بين الخالق و المخلوق فرق)

اگر آنطور باشد كه هشام مى گويد لازم مى آيد كه بين خالق و مخلوق فرقى نباشد.

(اگر خدا «تبارك» و مخلوق جسم باشند فرقى بين خالق و مخلوق نيست)

(و لا بين المنشىء و المنشأ)

فرق بين منشىء و منشا نيست. آيا خالق و مخلوق با منشىء و منشا فرق مى كند يا نمى كند؟

(لكنه هو المنشى)

« لكنه هو المنشى » يعنى تالى باطل است چون «لو كان كما يقول» مقدم است و «لم يكن بين ... المنشا» تالى است لكن منشىء هست و منشا نيست (يعنى فرق حاصل است و تالى باطل است نتيجه مى گيريم كه مقدم يعنى «لو كان كمايقول» صحيح نيست و باطل است)

تا اينجا استدلال امام عليه السلام تمام مى شود.

(فرق بين من جسَّمه و صوّره و انشاه)

امام عليه السلام دوباره مى فرمايد «فرق»، كه جواب سوال مقدر است و چون در شرح حديث مى آيد ما در اينجا مطرح نمى كنيم.

كلمه «بين»، دو طرف مى طلبد. يعنى گفته مى شود «بين كذا وكذا» گاهى كلمه «بين» را بر طرف دوم تكرار مى كنند و مى گويند «بين كذا و بين كذا» اما گاهى بر طرف دوم تكرار نمى كنند و به همان كلمه «بين» كه بر طرف اول آوردند اكتفا مى كنند. مثلا مى گوييم «بين من و زيد فلان مقدار فاصله است» اما گاهى گفته مى شود «بين من و بين زيد فلان مقدار فاصله است».

ص: ۱۳

حال باید ببینیم دو طرف «بین» دراین عبارت امام علیه السلام چیست؟ «جسّمه وصوره و انشاه» همه آنها یک چیزند. ضمیر مستتر در هر سه فعل به خداوند «تبارک» بر می گردد و ضمیر بارز آن به «جسم» بر می گردد. می گوییم طرف دوم «بین» حذف شده یعنی عبارت اینگونه است:

«فرق بین الجسم و بین من جسمه و صوره و انشاه».

(اذ کان لا یشبهه شیء و لا یشبه هو شیئا)

این عبارت، تعلیل برای «فرق» است و در ضمن آن، فرق بین دلیل دوم و دلیل سوم را هم بیان می فرماید.

ترجمه: چیزی به خدا «تبارک» شباهت ندارد و خدا «تبارک» هم به چیزی شباهت ندارد. (چرا امام علیه السلام دو طرف را بیان کرد یعنی هم شباهت خدا «تبارک» به خلق رانفی کرد هم شباهت خلق به خدا «تبارک» را نفی کرد. چه تفاوتی داشت؟ تفاوت در شرح حدیث می آید.

در دلیل دوم، مخدور این بود که خداوند «تبارک» و خلق هر دو در تحت یک کلی و یک طبیعت مندرج می شوند ولی در دلیل سوم محذور، مشابهتِ خدا «تبارک» به خلق بود نه اندراج این دو در تحت یک طبیعت. و می دانید که اگر در دلیلی، کوچکترین فرق پیدا شود می توان این دلیل رابا دلیل قبل متفاوت دید.

صفحه ۲۱۸ سطر ۱۹ قوله (شرح هذا هو الطریق الثالث)

در این عبارتی که ما می خوانیم «یقول» آمده اما در بعضی نسخ «یقولون» دارد اگر «یقول» باشد به هشام بر می گردد اما اگر «یقولون» باشد به چه کسی بر می گردد چون دو هشام وجود داشت. چرا جمع آمده است؟ ممکن است جمع آورده شود و به دو فرد اشاره شود ولی ضمیر جمع به دو فرد بر نمی گردد لذا مرحوم قاضی سعید سعی می کنداینطور بگوید: هشام بن حکم و هشام بن سالم و هر کسی که قائل به مشابهت خدا «تبارک» و خلق و مشارکت خدا «تبارک» و خلق شود. تا ضمیر «یقولون» به جمع بر گردد. بعداً هم بیان می کند که بیان امام علیه السلام تنها قول هشام بن حکم و هشام بن سالم را رد نمی کند بلکه هر کسی که مثل آنها فکر کند قولش رد می شود لذا ولو در کلام راوی دیگران نیامدند ما دیگران را اضافه کردیم چون اگر چه در کلام راوی فقط هشام بن حکم و هشام بن سالم آمده و ظاهر روایت این است که این دو نفر را رد می کند ولی چون دلیل و جوابی که امام می آورند هم بر علیه دو هشام تمام می شود و هم بر علیه دیگرانی که مثل هشام فکر می کنند تمام می شود لذا ما کلام امام را عام می گیریم و «یقولون» رابه همه بر می گردانیم.

توضیح عبارت

(شرح: هذا هو الطریق الثالث فی الرد)

این طریق سوم در رد هشامان است.

(قوله: «کما یقول» ای کما یقوله هشام من ان الله جسم)

کاف در «کما» به معنای «مثل» است و «ما» از کاف جدا است و «ما» موصوفه است. یعنی «کما» دو کلمه است ۱_ «کاف» ۲_ «ما» به معنای مثل است. لذا چون «ما» موصوله یا موصوفه است «من» تبیینیه می آورد یعنی «من ان الله جسم» بیان از «ما» است.

(و فی نسخ الکافی: «کما یقولون، بصیغه الجمع، ای کما یقوله الهشامان من الجسم و الصوره و کل من یقول باشتراک شیء مع الله فی معنی من المعانی)

و در نسخ کافی به جای «کما یقول»، «کما یقولون» آمده در نسخه توحید، «کما یقول» است اما در نسخه کافی به صیغه جمع آمده است.

«ای کما یقوله» بیان برای «ما» است. یعنی قول هشام بن حکم این است که خداوند «تبارک» جسم است. هشام بن سالم قولش عبارت است از اینکه خداوند «تبارک» صورت است. سپس مرحوم قاضی سعید اضافه می کند «و کل من یقول...» که این عبارت عطف بر «الهشامان» است یعنی هر کسی که می گوید خداوند با کسی مشترک است در هر معنایی (چه وجود چه علم و ... یعنی چه شباهت در ذات بگذارد چه شباهت در صفت بگذارد چه شباهت در فعل قائل شود) امام علیه السلام کلام او را رد می کند چون امام نفی شباهت به طور مطلق می کند نه اینکه نفی مشابهت در ذات فقط یا صفت فقط یا فعل فقط باشد.

ص: ۱۵

(و ذلک لعموم الدلیل الذی ذکره ـ علیه السلام ـ)

«ذلـک» یعنی اینکه مـا عبـارت «کـل من یقول باشتراک... المعانی» را اضافه کردیم و عطف بر الهشامان گرفتیم به خاطر دلیلی است که امام علیه السلام بر علیه هشامان آورده چون عمومیت دارد و آن گروه دیگر را هم رد می کند.

دلیل سوم بر نفی جسم بودن و صورت بودن خداوند «تبارک»/ حدیث هفتم/ باب ششم. ۹۲/۱۰/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل سوم بر نفی جسم بودن و صورت بودن خداوند «تبارک»/ حدیث هفتم/ باب ششم.

«و تقریره: انه لا شک فی کون بعض الاشیا جسما و بعضها مصوره»(۱)

بحث در این بود که خداونـد «تبارک» جسم نیست، صورت هم نیست. امام علیه السـلام برای این مـدعا سه دلیل اقامه کردنـد. دلیل اول و دوم خوانده شد به دلیل سوم رسیدیم مرحوم قاضی سعید دلیل سوم را کوتاه بیان می کند. سپس دفع دخل مقدری در روایت آمده که آن را با تفصـیل بیان می کنند. و در پایانِ حدیث هم جمله «اذ کان لا یشبهه و لا یشبه هو شیئا» آمده است که این را هم اشاره به دلیل دیگر می گیرد که بعدا توضیح می دهیم.

تقریر دلیل سوم: اگر خداونـد «تبارک» جسم یا صورت باشد با بقیه اجسام و صور، مشارک خواهد بود در جسـمیت و صورت بودن. ممکن است در عوارض شخصـیه یـا به تعبیر دیگر درمشـخصات، بـا اجسـام تفاوت کنـد ولی در نوع جسـمیت یا درنوع صـورت، بـا بقیـه شـریک است چـون آنهـا جسم هسـتند این هم جسم است. آنهـا صـورت هسـتند این هم صـورت است. پس مشارک، درست می شود. وقتی مشارکت درست شد اشـکال پیش می آید و اشـکال این است که چرا این جسم، آنها را خلق کند. آنها هم جسم می باشند چه اشکالی دارد که آنها این جسم را خلق کنند. چه مرجحی برای این جسم است که خالق شده و آنها، مخلوق شدند. چه مرجحی برای این صورت است که خالق شده و آن صورتهای دیگر مخلوق شدند. همه آنها جسم و صورت هسـتند و مرجحی وجود ندارد و چون مرجحی وجود ندارد نمی توان گفت این جسم خالق باشد و بقیه مخلوق باشند. می توان بر عکس این را هم گفت.

ص: ۱۶

۱- (۱) شرح توحید صدوق رحمه الله علیه، ج۲، ص ۲۱۹، س ۱.

به استدلال توجه کنید که به صورت قیاس استثنایی می گوییم:

اگر خداوند «تبارک» جسم یا صورت باشد با بقیه اجسام و صور در حقیقت جسمیت یا حقیقت صورت، مشترکند. «این شرطیه متصـله است. حال تالی شرطیه متصله را مقدم برای قیاس شرطیه بعدی قرار می دهیم و می گوییم» اگر او با بقیه اجسام و صور مشـارک باشـد ترجیحی وجود نـدارد برای خـالق بودن او و مخلوق بودن بقیه اجسام و صور. لکن، ترجیـح وجود دارد زیرا او

خالق است و بقیه مخلوق انـد. یعنی می گوییم لکن تالی در قیاس دوم باطل است پس مقدمِ آن، که مشارکت او با بقیه اجسام و صور است باطل می شود. وقتی مقـدمِ قضـیه دوم باطل شـد چون این مقدم، تالی برای قضـیه اول بود لذا تالی قضـیه اول هم باطل می شود وقتی تالی قضـیه اول باطل شـد مقدمِ قضـیه اول هم باطل می شود یعنی اینکه خداوند «تبارک» جسم یا صورت باشد باطل است و مطلوب ما ثابت می شود.

توضیح عبارت

«و تقریره: انه لاشک فی کون بعض الاشیاء جسما و بعضها مصوَّره»(۱)

در بعضی نسخ «مصوره» آمده که به معنای صاحب صورت است اما در بعضی نسخ، «صوره» آمده که معنایش روشن است.

بنابر نظر فلاسـفه، بعض اشـیاء جسم اند و بعضی، مجردند. منظور از اشیاء، غیر از خداوند «تبارک» است. «ما الان بین ممکنات داریم حرف می زنیم» اما بنابر نظر متکلمین همه اشـیاء جسم انـد و یا صورتنـد. مجرد غیر از خداوند «تبارک» نداریم و درباره خداوند «تبارک»، بحث نداریم بلکه درباره ممکنات بحث داریم یعنی درباره غیر خداوند «تبارک»، بحث داریم.

ص: ۱۷

۱- (۲) شرح توحید صدوق/قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی/ج۲/ص۲۱۹/س۱ .

اگر توجه کنید و بین قول متکلمین و فلاسفه جمع کنید هر دو متفق اند که بعض الاشیاء جسم اند متکلمین می گویند بعض دیگرش هم جسم است فیلسوف می گوید بعض دیگرش مجرد است اما اینکه بعض اشیاء جسم اند همه قبول دارند و اجماعی است. تعبیر مصنف این است «لا شک فی کون بعض الاشیاء جسما» با این کلمه «لا شک» فهمانـد که نه متکلم شک دارد نه فیلسوف شک دارد. و اختلافی در این مساله نیست. همه حتی عوام مردم هم حکم می کننـد که بعض اشیاء جسم انـد چون جسم و صورت در اختیار همه است.

«فلو کان الخالق جسما او صوره تشارک الاجسام و الصوره فی الحقیقه المشترکه»

از اینجا استدلال، شروع می شود. «تشارک» جواب «لو» است چون شرط «لو» ماضی است جوابش هم ماضی است اما می توان «تُشارک» هم خواند که مضارع می شود ولی ماضی بهتر است.

اگر خـالق یعنی خـدا «تبـارک» جسم یا صورت باشـد آن خالق مشارک اجسام و صورت می شود در حقیقت مشترکه «ولو در مشخصات باهم فرق کنند» حال که خدا «تبارک» با اجسام و صورت مشترک شود چه اشکالی دارد؟ مشکل این است که اگر هر دو جسم باشند چرا این را خالق کردید و بقیه را مخلوق کردید. این، ترجیح بلا مرجح است.

«فکونه فاعلا لهذا الجسم و تلک الصوره ترجیح بلا مرجّح اصلا»

اینکه خداوند «تبارک»، فاعل این جسم و فاعل آن صورت باشد ترجیح بلا مرجح است.

ص: ۱۸

«اصلا» قید برای مرجّح است نه ترجیح است بدون اینکه اصلا مرجحی باشد.

«لکنه هو المنشیء بالاتفاق منّا و من الخصم فلا یکون جسماً و لا صوره»

از اینجا شروع به باطل کردن تالی در قضیه دوم می کند و می فرماید: لکن خداوند «تبارک» به اتفاق از ما «که خداوند را جسم نمی دانیم» و از خصم «که خداوند را جسم یا صورت می داند» معترفیم که خداوند «تبارک»، منشیء و خالق است. پس تالی قضیه دوم باطل شد.

«فلا یکون جسما و لا صوره»: مصنف یکدفعه به سراغ مقدم در قضیه اول رفت و مقدم قضیه اول را باطل کرد. یعنی باید وقتی تالی قضیه دوم باطل شد مقدم قضیه دوم، باطل شود که در نتیجه تالی قضیه اول باطل می شود و مقدم قضیه اول هم باطل می شود.

صفحه ۲۱۹ سطر ۵ قوله «ثم لما کان مظنه»

تا اینجا استدلال تمام می شود. سپس اشکالی پیش می آید.

اشکال: چرا می گویید اصلا مرجحی نداریم؟ مرجّح، مشخصات هستند این جسمی که عبارت از خداوند «تبارک» است عوارض مشخّصه دارد و آن جسمهای دیگر، عوارض مشخصه دیگری دارند. این جسم به خاطر این عوارض مشخصه اش ترجیح پیدا کرده است و چون ترجیح پیدا کرده توانسته خالق شود پس تالی قضیه دوم باطل نیست زیرا ترجیح بلا مرجع لازم نمی آید.

جواب: امام علیه السلام به خاطر این اشکال، دفع دخل مقدر کردند و این احتمال را رد می کنند. مرحوم قاضی سعید ابتدا یک قاعده ای را ذکر می کند که این قاعده در جواب نقش دارد. عبارت نشان می دهد که مرحوم قاضی سعید، شروع به بیان کردن جواب امام علیه السلام کرده است. ولی مرحوم قاضی سعید، مقدمه جواب را بیان می کند نه خود جواب را. اصل جواب در صفحه ۲۲۰ سطر ۲ با عبارت «تقریر الجواب» مطرح می شود. پس این یک صفحه که می خوانیم مقدمه ی جواب است که مرحوم قاضی سعید می فرماید از کلام امام علیه السلام استفاده می شود و افراد کمی هستند که از روایات، این مطالب را استخراج کرده باشد.

به صورت جمله معترضه مطلبی را بگویم و آن این است: بسیاری از مطالبی را که ما در فلسفه و عرفان داریم اگر جستجو کنیم در روایات پیدا می شوند ولی ما به خاطر بی توجهی به روایات، سراغ این مسائل نرفتیم و این مسائل را در کلامِ فلاسفه و متکلمین و عرفا جستجو می کنیم در حالی که اگر در کلام معصومین «علیهم السلام» این قواعد را بیابیم هم اطمینانَ بیشتری به حقانیت این قواعد پیدا می کنیم هم می توانیم مطالب خود ائمه علیهم السلام را با قواعدی که خودشان قبول دارند اثبات کنیم و به سراغ قواعد فلسفی و کلامی نرویم. از قواعد خودشان برای تبیین کلام خودشان استفاده کنیم. بالاخره این تحول باید پیش بیاید که ما باید به سراغ روایات اعتقادی برویم و تمام وقت خودمان را صرف فلسفه و کلام نکنیم. حال که فلسفه و کلام را یاد گرفتیم خوب است به سراغ روایات برویم و تفاوت روایات با فلسفه مشاء و اشراق و امثال ذلک را هم بیابیم در اینصورت هم پیشرفت ما بیشتر است هم کلمات خود ائمه علیهم السلام را با کلام خودشان اثبات می کنیم و این قواعد را با اطمینان بیشتری بکار می گیریم.

قاعده ای که مرحوم قاضی سعید، بیان می کنند در مقاله ۶ الهیات شفا به آن، تصریح و تاکید شده است. در بحث علت و معلول در جایی که مصنف می خواهد توضیح بدهد که معلول با علت باید تفاوت داشته باشد این قاعده را مطرح می کند و این قاعده را اینطور که مرحوم قاضی سعید اصرار دارد از خود روایت می توانیم استفاده کنیم ولی فلاسفه به این قاعده تصریح کردند و در کلام امام علیه السلام این قاعده موجود است ولی آشکار نیست که هر کسی بتواند استفاده کند باید با دقت استفاده کرد همانطور که ما در روایات مربوط به احکام شرعی می گوییم مثلا در روایات مربوط به استصحاب، چقدر دقت می کنیم و چقدر نکاتی را از آنها استخراج می کنیم. خود اینها یک کتاب و رساله می شود. به همان اندازه و بیشتر باید در روایات اعتقادی تامل کنیم و این قواعد را استخراج کنیم چون ائمه معصومین علیهم السلام در تمام کلماتشان، قواعد مهمی را فرمودند ما در فقه دقت کردیم به نظر می رسد که بخشی را توانستیم استخراج کنیم وهمه آن را نتوانستیم استخراج کنیم اما در باب اعتقادات، در روایات اعتقادی آنچنان دقت نکردیم لذا قواعد در دست ما نیست.

بیـان قاعـده: قاعـده ای که شـارح ذکر می کنـد این است که ممکن نیست علت و معلول، دو فرد از یک نوع باشـند. مثلا ما با آتشـی، آتشِ دیگر یا هیزم دیگر را روشن کنیم بعدا بگوییم این کبریت یا شعله ای که در این کبریت بود علت شد برای شعله ای که در این هیزم است الاـن فردی از آتش را علت برای فرد دیگر از آتش قرار می دهیم که هر دو، دو فرد از یک نوع انـد، مصنف در مقاله ۶ کتاب الهیات شفا می فرماید این، امکان ندارد و این، اشتباه ماهیت یا عرفی فکر کردن است.

آن آتش علت این آتش نیست. اگر معدّ قرار بدهید اشکال ندارد ولی علت قرار ندهید. همان علتی که منشا پیدایش آتش در چوب کبریت می شود همان علت، منشا پیـدایش آتش در هیزم می شود خود چوب کبریت، نقشـی نـدارد بله معدّ است چون اگر نزدیـک به هیزم شود و این هیزم دارای شـرط باشـد و مانع نداشـته باشـد روشن می شود ولی نه اینکه با این چوب کبریت روشن شود. حـال علت را هر چه قرار بدهیـد «گوگرد باشـد که شایـد آن هم علت نباشـد یا علت را ملک یا خـدا تبارک قرار بدهیـد» هر چه که علت پیـدایش آتش در این چوب است علت پیـدایش آتش در آن چوب هم هست. نمی توان گفت آتشِ این چوب، علت آتش آن چوب است. در واقع می توان گفت در اینجـا ترجیـح بلاـ مرجـح لاـزم می آیـد یـا بالاتر از آن، می گوییم به نظر مـا اگر اصـاله المـاهوی باشـیم لاـزم می آیـد مـاهیت آتش، ماهیت آتش را جعل کنـد. و جعل الشـیء نفسه، از ترجیح بلا مرجح بدتر است یا مثل آن است.

ص: ۲۱

همچنین نوعی نمی توانـد نوع دیگر را جعل کند یعنی دو نوع که در تحت یک جنس مندرج اند نمی توانند همدیگر را ایجاد کنند.

حال می خواهیم این دو مطلب «۱ـ نوع نمی تواند نوع را جعل کند ۲ـ فرد نمی تواند فرد دیگر از همان نوع را جعل کند» را بـا عبـارت جامعی بگوییم: «علت و معلول نمی تواننـد مماثل باشـند «یعنی دو فرد از یک نوع نمی تواننـد باشـند» و نمی توانند مجانس باشند. «یعنی دو نوع که در تحت یک جنس واقع اند نمی توانند باشند».

این، قاعده ای است که مصـنف اسـتفاده می کند. در اثبات این قاعده از ترجیح بلامرجح اسـتفاده نمی کنیم چون ممکن است کسـی بگوید ترجیح در اینجا وجود دارد. لااقل بگوید این کبریت، زودتر از آن هیزم روشن شده است. و همین زودتر روشـن شـدنش باعث شـده که امتیاز داشـته باشد و بتواند علت آن شود. اینکه ما گفتیم مرجحی وجود ندارد مربوط به حقیقت شـیء بـود و گفـتیم حقیقت این جسم بـا حقیقت آن جسم، یکسـان است امـا الاـن بحث را روی عـوارض شـخصه برديم و عـوارض شخصیه ممکن است فرق کنند. دو جسم از نظر حقیقت جسمی، اصلا مرجحی بین آنها نیست اما وقتی شخص آنها را ملاحظه می کنیم وعـوارض شخصـیه اش را ملاـحظه می کنیم ممکن است عـوارض شخصـیه آنهـا مختلـف باشـد در اینصـورت، یکی مرجح می شود.

در جـایی که گفتیم اصـلا مرجحی نیست حقیقتهـا را سـنجیدیم امـا الان اشـخاص یا انواع را می سـنجیم. این اشـخاص و انواع ممکن است یـک عوارضـی داشـته باشـند که باعث ترجیحشان بشود. یک شـخص ممکن است اینطور بگویـد که ترجیـح این چوب کبریت این است که زودتر از هیزم روشن شـده است به همین جهت این می توانـد علت آن باشـد. پس در جـایی که ما بحث را روی حقیقت نمی بریم و روی اشـخاص یا انواع می بریم می توانیم مرجح درست کنیم لذا مرحوم قاضی سعید در این بخش به ترجیـح بلا مرجـح اسـتناد نمی کند. در جایی که می خواست حقیقتی را منشا حقیقت قرار بدهد اسـتناد کرد به اینکه ترجیح بلا مرجح لازم می آید اما در اینجا که می خواهد شخصـی را منشا شـخص دیگر قرار بدهد چون ممکن است عوارض شخصی علت و معلول فرق کند و همین فرق هم، مرجح باشد استدلال به ترجیح بلا مرجح نمی کند و استدلالش را عوض می کند.

استدلال ایشان این است: ابتدا می فرماید حق این است که اصل، ماهیت است نه وجود. سپس بیان می کند که جعل، مربوط به ماهیت هست همانطور که اصالت مربوط به ماهیت است یعنی ماهیتی، ماهیتی را جعل می کند یا می گوییم مجعول، ماهیت است و جاعل هر چه می خواهد باشد کاری نداریم.

ماهیت مرکب از دو بخش «۱ ـ جنس ۲ ـ فصل» است. جاعل کدام یک را جعل می کند آیا جنس را جعل می کند یا فصل را جعل می کند.

مصنف اعتقادش این است که جنس را جعل می کند نه فصل را و نه جنس و فصل را با هم جعل می کند. دلیل مصنف این است که مجعول در هر ماهیتی، آن است که در جواب «ماهو» واقع می شود. اما چیزی که در طریق «ما هو» واقع می شود «نه در جواب ماهو»، نمی تواند مجعول باشد. بلکه به تبع اولی جعل می شود.

مصنف، مطلب را به صورت کلی گفت سپس آن را تطبیق می کند و می گوید جنس در جواب «ما هو» واقع می شود ولی فصل در جواب «ما هو» واقع نمی شود بلکه در طریق «ما هو» است. فصل، تابع جنس است و مجعول نیست بلکه با جعل جنس، جعل می شود. بنابراین جنس در واقع مجعول است نه فصل.

سوال: اگر خداوند تبارک بخواهد انسان را بیافریند آیا جنس آن که حیوان است جعل می شود؟ انسان که مطلق حیوان نیست. بلکه وقتی انسان را جعل می کند انسان، جعل می شود نه اینکه حیوانِ مطلق را جعل کند که جنس شود.

ص: ۲۳

جواب: مصنف متوجه این مطلب هست و می داند که خداوند «تبارک» اگر بخواهد انسان را جعل کند، حیوانِ مطلق جعل نمی کند. بلکه حیوانی که انسان است جعل می کند منتهی فصل بودن، تابع است یعنی وقتی جنس را جعل می کند یعنی جنسی که مربوط به انسان است را جعل می کند نه اینکه جنس مطلق را جعل کند چون جنس مطلق، مبهم است و مبهم، جعل نمی شود و وجود خارجی پیدا نمی کند. خداوند «تبارک» متعیَّن را جعل می کند یعنی این حیوان را جعل می کند. وقتی هم که می خواهد فرس را جعل کند آن حیوان را جعل می کند.

فصل، تابع است یعنی وقتی جنس، جعل می شود فصل هم جعل می شود اینطور نیست که جعل جدید به فصل تعلق بگیرد.

در یک فصل از فصول کتاب اشارات در جلد اول که بخش منطق است در نهج دوم که بحث از جواب «ماهو» شود. ادعا می کند و توضیحاتی می آورد که چه فرقی است بین «ما هو واقع فی جواب ما هو» و «ماهو واقع فی طریق ماهو» از فخر رازی مطلبی نقل می کند و با «اقول» مطلب دقیق ترین برای فرق می آورد و استناد به حرفهای مرحوم ابن سینا در کتاب شفا می کند که ایشان هم همین حرفها را زده است. فصل را در طریق «ماهو» و جنس را در جواب «ماهو» قرار می دهند. در این فصل، این مطلب را می گوید حال در کتاب اشارات فصل بعدی یا در دو فصل بعدی مطلب دیگری می گوید که می فرماید در جواب «ما هو» چه چیزی هایی واقع می شوند. جواب می دهد که این، بستگی به سوال دارد . اگر اینطور گفتی که «الانسان و البقر و الفرس ماهی؟» که سوال به «ماهو» کردی؟ در اینجا، جنس در جواب واقع می شود و گفته می شود «حیوان». فصل را در جواب نمی آوریم.

ص: ۲۴

اما اگر سوال کرد «الانسان ما هو»، در اینصورت جنس و فصل را با هم می آوریم و می گوییم «حیوان ناطق». پس اگر از انواع مختلف سوال کند در جواب، جنس می آید و اگر از نوع واحد سوال کند در جواب، حدّ می آید. اگر از اشخاص سوال کند مثلا گفت زید و بکر و عمرو ماهم؟

در اینجا جواب می دهد که یا نوع «ذات»را بیاورید و بگویید «انسان» یا حدّ را بیاورید و بگویید «حیوان ناطق». ملاحظه می کنید که در تمام اینها جنس می آید اما فصل در همه آنها نمی آید. چون در سوال سوم، جواب دادیم «انسان» که انسان مشتمل بر جنس هست.

آنچه در جواب «ما هو» است و «ماهو» را تعیین می کند جنس است پس اگر «ما هو» یعنی ماهیت جعل می شود در واقع جنس جعل می شود یعنی خداوند «تبارک»، حیوانی را که جنس انسان است «اما جنسی که مطلق است» را می آفریند و چون جنس انسان است بالتبع، ناطق هم هست.

پس تلاشی که مصنف کرد این شد که مجعول را جنس قرار داد.

حال به اصل بحث بر می گردیم و می گوییم اگر خداوند «تبارک» جسم باشد و موجودات دیگر هم جسم باشند خداوند «تبارک» چه چیزی را جعل می کند؟ خداوند تبارک، ماهیت را جعل می کند یعنی جنس را جعل می کند. عوارض مشخصه اگر لوازم باشند به جعل بسیط، با همان جعل جنس، جعل می شوند. فصل هم با همان جعل جنس جعل می شود. عوارض مشخصه بیرونی، علت خودشان را دارند و علت آنها، جنس خودشان را جعل می کند. مثلا کمّ اگر بخواهد جعل شود جنس کم جعل می شود پس همه جا جنس، جعل می شود حال بناشد خداوند «تبارک» که جسم است علت شود و علتِ جعلِ جنس می شود. جنس در اینجا، جسم است پس خداوند «تبارک»، علتِ جعل جسم می شود. و خود خداوند «تبارک» هم جسم است پس لازم آمد که جسم، جاعلِ جسم باشد یعنی شیء، جاعل خودش باشد. و جاعل بودن شیء لنفسه باطل است پس اینکه خداوند «تبارک» جسم را خلق کند باطل است و چون جسم، خلق می شود پس خالق نباید جسم باشد یا باید خداوند «تبارک» جسم را خلق نکند. گفتیم این احتمال باطل است یا باید خود خداوند «تبارک» جسم نباشد. و این احتمال صحیح است.

ص: ۲۵

نکته: جسم یـک حـالت جنسـی دارد و یـک حـالت نوعی دارد. حیوان هم همینطور است که یـک حـالت جنسـی دارد و یک حـالت نوعی دارد. شـما گاهی حیوان را به اینصورت تصور می کنیـد که می توانـد انسان باشـد و می توانـد فرس باشـد و می توانـد بقر باشـد و هکـذا. این، یـک امر مبهم می شود که در خـارج، وجود نمی گیرد. در ذهن هم وجود نمی گیرد. وقتی در ذهن می آوریـد و به ذهن خودتان مراجعه کنیـد آن را می یابیـد وقتی در ذهن می آورید می بینید که آن را یا در قالب انسان می بریـد یا در قالب فرس می بریـد یعنی در یکی از این قالبها می بریـد بعـداً آن را تصور می کنیـد یعنی آن را ابتدا معیّن می کنیـد بعـدا آن را تصور می کنیـد. امر مبهم حتی در وجود ذهنی هم حاضـر نمی شود تـا چه رسـد به وجود خارجی. اما همین حیوان، معنـای نوعی هم دارد مثلاـ حیوان را اگر تعریف کنیم می گوییم «جسم نـام متحرک بالاراده حساس». حیوان را اگر به اینصورت ملاحظه کنیـد کاری به دائر بودنش به انسان و بقر و غنم نداشـته باشـد ابهام ندارد و روشن است. این حیوان را، نوع می گوییم و جنس نمی گوییم به تعبیر دیگر به آن، بشـرط لا می گوییم و لا بشـرط نمی گوییم. جنس، لا بشـرط است و این، به شرط لا است. که از آن «حیوان مردد» تعبیر به جنس و از این «حیوان مشخص تام» تعبیر به ماده می کنیم.

ص: ۲۶

اگر خداوند «تبارک» جسم باشد و جسم را بیافریند یعنی جسمی که نوع فرض شده، بیافریند. مراد این نیست که جسمی را که جنس است بیافریند چون جنس یک امر ذهنی است و آفریده نمی شود. آن را از خارج، انتزاع می کنیم آن که در خارج می آید، حیوان نوعی و بشرط لا است یا به تعبیر دیگر، ماده است که خداوند «تبارک»، آن را جعل می کند. جنس، جعل نمی شود. صحیح است که ما می گوییم جنس جعل می شود چون جعل، جواب ماهو است ولی این جنس را باید معین کنید تا جعل شود . معین کردنش یا به فصل است یا به همین است که خود جسم را نوع کنید ما در خارج، جسم را داریم، نوع را هم داریم ولی برهنه نیست.

دقت کنید که در تفسیر ماده چه چیز گفته می شود؟ در تفسیر ماده گفته می شود که شیئی را شما با قیودی ملاحظه سپس دور آن قیود را خط بکشید و بگویید اضافه بر این قیود، لازم نباشد یعنی بشرط لا است. در اینصورت آیا می توان قیود دیگر آورد؟ بله می توان آورد ولی در همان محدوده ای که دور آن خط کشیدیم نباید وارد کنیم باید بیرونِ محدوده قرار بدهیم یعنی به عنوان عارض حساب کنیم و در ذات نبریم. شما وقتی حیوان را به عنوان اینکه جسم نامی حساس متحرک بالاراه است ملاحظه کردید و دور این کلمه خط می کشید یعنی این ۴ تا در ذات حیوان اعتبار دارد. و بقیه چیزها که می آید داخل در ذات حیوان نمی کنیم اما عارض بر حیوان می کنیم. چیزهای دیگر نمی توانند در این محدوده وارد شوند. بشرط اجازه نمی دهد در آن محدوده وارد شود نه اینکه به طور مطلق جلوی قید را بگیرد بلکه می گوید قید را بیاور ولی زائد و عارض باشد.

پس ماده می تواند چیزهایی را قبول کند ولی به عنوان زیاده می تواند قبول کند نه به عنوان جزء و مقوّم. مقوم همان ۴ تا است و بیش از این ۴ تا چیزی به عنوان مقوّم نمی تواند بیاید اما به عنوان عارض می تواند بیاید.

حال در خارج چه چیز داریم؟ در خارج بشرط لا را داریم ولی همراه با این زوائد است «مراد از زوائد، زائد بر ذات است که مقوم ذات نیستند» در خارج، جسم برهنه نداریم این ماده بشرط لایِ از مقوم را در خارج دارید ولی بشرط لایِ از زوائد را در خارج ندارید. این ماده که بشرط لای از مقوم است زوائد را به همراه دارد که آن زوائد در خارج موجوند اما نمی توان گفت که ماده در خارج موجود نیست. بلکه ما ده هم درخارج موجوداست اگر یک چیزی، همراه داشته باشد به خاطر این همراه داشتن نمی توانیم بگوییم خودش در خارج موجود نیست بلکه هم خودش و هم همراهانش درخارج موجودند و تبعی نیستند بلکه اصلی اند. اینکه می گویند کلی در ضمن فرد هست معنایش همین است که کلی در ضمن فرد، در خارج موجود است و این حواشی که در اطراف این کلی جمع شدند و شخص را درست کردند کلی را منتفی و زائل نمی کنند بلکه کلی هم موجود است ولی با شرط موجود است. ما بشرط لا۔ را در خارج می آوریم چون بشرط لای از وجود خارجی نیست بلکه بشرط لای از مقومات دیگر است. لذا می گوییم در خارج، بشرط لا به تنهایی وجود ندارد. لا بشرط هم به تنهایی وجود ندارد فقط بشرط شی در خارج داریم ولی در این بشرط شی، لا بشرطش هم هست. اینکه می گویند کلی در ضمن فرد است یعنی کلی همان لا بشرط است و اگر در ضمن فرد است یعنی در ضمن بشرط شیء است شما در ضمن بشرط شيء، لا بشرط را هم دارید نمی توانید بگویید ندارید. پس ماده در خارج هست ولی حواشی دارد. اما سوال این است که چه چیز جعل می شود؟ ما می گوییم ماده جعل می شود. ماده یعنی همان که نوع است می باشد. مراد از ماده، آن چه که بدون صورت است نمی باشد. ما می گوییم حیوان عبارتست از جسم نام حساس متحرك بالاراده. این ۴ قید را که می آوریم، داریم به صورتها اشاره می کنیم. پس این ماده که می آید، ماده ثانیه است. یا اگر تعبیر به ماده نکردیم تعبیر به نوع می کنیم. یعنی یک ماهیت کامل است ولی آن را بستیم و نگذاشتیم چیزی به عنوان مقوم داخلش بشود اما به عنوان حواشی می پذیرد. این حیوان که در خارج می آید با حواشی انسان بودن یا فرس بودن یا ... می آید در وقتی هم که انسان می شود مشخصات عمرو و زید و ... دارد باز هم انسان مطلق و کلی نیست ولی با وجود این، صدق می کند که حیوان در خارج وجود دارد.

توضیح عبارت

«ثم لما کان مظنه السوال و هو ان یقول احد: ربما کان الترجیح لاجل خصوصیه زائده علی الجسمیه»

خداوند «تبارک» جسم است، مخلوق هم جسم است ولی این جسم همراه خصوصیتی است که می تواند بیافریند. ولی بقیه چون آن خصوصیت را ندارند نمی توانند بیافرینند پس فارغ، در بیرون ذات این جسم هست.

«بها یصیر بعض الاجسام فاعل لبعض»

که به واسطه این خصوصیت، خداوند «تبارک»، فاعل بقیه اجسام می شود.

«اجاب _ علیه السلام _ بقوله اخیرا: «فرق بین من جسّمه» الی آخره»

چون چنین سوالی می شد امام علیه السلام با این کلام خودشان این دخل مقدر را جواب دادند.

استدلال اول امام علیه السلام این بعد که ترجیح بلا مرجح لازم می آید سپس شخصی می گوید ترجیح بلامرجح نیست چون ممکن است خصوصیت زائدی باشد که آن، مرجح شود. سپس امام علیه السلام جواب می دهند و در اینجا دیگر نمی توان گفت ترجیح بلا مرجح لازم می آید چون مرجح را خود سائل بیان کرد ما باید کاری کنیم که جعل، مربوط به خود آن جسم شود و خصوصیتها دخالت نکنند. بر فرض هم خصوصیت اگر دخالت کند باز لازم می آید که شیئی خودش را جعل کند. ما سعی کردیم که خصوصیت را از دایره جعل بیرون کنیم که باز لازم می آید جسمی، جسمی را جعل کرده باشد یعنی شیئی خودش را جعل کرده باشد.

«و ذلک فائده جلیله هی من مقررات اهل البیت _ علیهم السلام _ فی الخطب و الاخبار و قل من اهل العلم من تفطن بها فی بیاناتهم _ علیم السلام _»

ص: ۲۹

«بها» به «فایده» بر می گردد.

ذلک: این کلام امام فایده جلیله ای است که هم در خطبه هایشان و هم درخبر از آن استفاده کردند و کم کسی است که متوجه این نکته ها شده باشد. مرحوم قاضی سعید می فرماید افراد کمی هستند که این قاعده را از کلام ائمه علیهم السلام استخراج کرده باشند. نمی گوید افراد کمی هستند که متفطن به این قاعده شود چون این قاعده در فلسفه درمقاله ۶ الهیات شفا است. و بقیه هم به تبع شیخ فرمودند: مصنف می فرماید کم کسی است که این قاعده را از کلام امام علیه السلام در آورده باشد. فلاسفه متوجه این فایده هستند ولی از کلام امام علیه السلام در نیاوردند. یعنی متوجه نشدند این قانونی که فیلسوف اینقدر به آن حساسیت نشان می دهد در کلام ائمه علیهم السلام هم هست.

«و هی ان المعلول یمتنع ان یشارک العله فی الطبیعه النوعیه و الجنس القریب»

آن قاعده این است که معلول ممتنع است با علت در طبیعت نوعیه و جنس قریب، مشارک باشد. دو مطلب بیان شده یعنی در طبیعت نوعیه مشترک نیست در جنس قریب هم مشترک نیست یعنی در فرد از یک نوع، نمی تواند یکی از آنها علت و دیگری معلول باشد. یا دو نوع از یک جنس، نمی تواند یکی از آنها علت و دیگری معلول باشد یعنی نه علت و معلول مماثل اند «یعنی هر دو، دو فرد تحت یک نوع نیستند». و نه مجانس اند «یعنی دو نوع تحت یک جنس نیستند»

«بمعنی ان الفرد من نوع یمتنع ان یکون عله لفرد آخر من ذلک النوع و کذلک لا ـیجوز نوع من طبیعه جنسیه عله لنوع آخر تحت ذلک الجنس»

مصنف عبارت قبلی را با این عبارت توضیح می دهد و می فرماید یک فرد از یک نوعی نمی تواند علت فرد دیگر از همان نوع باشد.

«و ذلک علی ما هوالحق من جعل الماهیات جعلا بسیطا»

«ذلک» یعنی بیان مطلب و اثبات این مدعا که شیئی نمی تواند فردی از نوع خودش را، یا نوعی نمی تواند نوعی از جنس خودش را بیافریند و ایجاد کند. ما می خواهیم این را اثبات کنیم.

ترجمه: این مدعا، بنابر مطلب حق است و مطلب حق عبارتست از جعل ماهیت جعلا بسیطا «ما وجود را مجعول نمی دانیم بلکه ماهیت را مجعول می دانیم. ماهیت هم به جعل بسیط جعل می شود و آن خصوصیات را جعل نمی کند. بلکه خصوصیات همراه ماهیت می آید».

«و ان جعل الحقیقه النوعیه انما هی بجعل جنسه»

این عبارت عطف بر «من جعل الماهیات» است.

تا اینجا روشن شد که ماهیت، جعل می شود حال سوال می شود که ماهیت، دو بخش دارد ۱ ــ بخش جنس که مشترک است ۲ ــ بخش فصل که مختص است. کدام یک جعل می شود آیا هر دو جعل می شود یا جنس جعل می شود یا فصل جعل می شود. مصنف می فرماید فقط جنس جعل می شود و فصل جعل نمی شود. مجموع این دو هم جعل نمی شود.

ص: ۳۱

ترجمه: اگر نوعی را بخواهند خلق کنند باید جنسش را جعل کنند «نه فصل آن و نه جنس و فصل آن را».

«اذ الذاتی المقول فی جواب «ما الحقیقه»؟ انما هو الجنس»

«جواب ما الحقیقه» یعنی «جواب از مای حقیقه» که ما از آن تعبیر به «ما هو» می کنیم و از این «ما هو» مصدر جعلی می ریزیم و تعبیر به ماهیت می کنیم.

دلیل، این است که جنس در جواب از «ماهو» گفته می شود ولی فصل در جواب «ما هو» گفته نمی شود بلکه در طریقِ «ما هو» گفته می شود. و آنچه که در جواب «ما هو» می آید «ما هو» را تعیین می کند پس جنس، «ما هو» را تعیین می کند. اگر «ماهو» یعنی ماهیت جعل می شود یعنی جنس جعل می شود چون جنس، همان ماهیت است و فصل، در طریق ماهیت است نه در جواب ماهیت.

ترجمه: آن ذاتی که مقول در جواب «ماهو» است جنس می باشد.

«و اما الفصل فهو مقول فی طریق «ما هو»؟ و فی جواب «ای شیء هو»؟ فهو من قبیل التوابع»

ضمیر «فهو» به «فصل» بر می گردد یعنی فصل از قبیل توابع است.

«و الجعل یتعلق به بالعرض»

ضمیر «به» به «فصل» بر می گردد و مراد از «بالعرض» یعنی «بواسطه تعلقه بالجنس».

چون جعل به جنس تعلق گرفته بالواسطه و بالعرض، به فصل هم تعلق گرفته.

«فعلی هذا اذا کان فرد من نوع او من جنس عله لمماثله او مجانسه لزم ان یکون عله لنفسه»

ص: ۳۲

«علە لمماثه او مجانسه» لف و نشر مرتب است چون «علە لمماثه» مربوط به «فرد من نوع» است و «مجانسه» مربوط به «من جنس» است.

ترجمه: اگر فردِ از نوعی، علت فرد دیگر شود لازم می آید که علتی، علت برای مماثل خودش شود و اگر نوعی از جنسی، علت نوع دیگر شود لازم می آید که نوعی، علت برای مجانس خودش شود حال چه علت با معلول مماثل باشد چه مجانس باشد لازم می آید که این شیء علت خودش باشد. «یعنی علت ماهیت خودش شود چون دارد ماهیتی را که خودش صاحب همان ماهیت است جعل می کند حال چه ماهیت نوعیه باشد چه جنسیه باشد. یعنی جاعل خودش می شود».

ادامه دلیل سوم بر نفی جسم بودن و صورت بودن خداوند «تبارک» ۹۲/۱۰/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه دلیل سوم بر نفی جسم بودن و صورت بودن خداوند «تبارک»

«اذا عرفت هذا فقوله ــ علیه السلام ــ: فرق بین من جسمه مرفوع علی الابتداء»(۱)

خلاصه دلیل سوم: امام علیه السلام فرمودند که اگر خداوند «تبارک» جسم باشد با مخلوقینش که جسم اند در جسمیت مشارک می شود در این صورت جا ندارد بگوییم خداوند «تبارک» خالق است و بقیه اجسام، مخلوق هستند. اگر هر دو در جسمیت مشارکند چه ترجیحی است که این جسم را خدا «تبارک» بدانیم و بقیه اجسام را مخلوق خدا «تبارک» قرار بدهیم. این خلاصه دلیل سوم بود.

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص ۲۱۹، س ۱۶.

سوال: سائلی اینگونه سوال می کند که چه اشکال دارد خداوند «تبارک» جسم باشد و بقیه هم جسم باشند ولی خداوند «تبارک» یک امتیازی داشته باشد و به خاطر همان امتیاز ترجیح داده شود.

جواب: مصنف، جواب امام علیه السلام را با یک مقدمه ذکر کردند.

مقدمه: دو فرد از یک نوع نمی توانند علت و معلول باشند. دو نوع از یک جنس هم نمی توانند علت و معلول باشند. سپس مصنف، سبب آن را بیان کرد که اگر اینچنین باشد لازم می آید شیء، جاعل خودش باشد.

مصنف ابتدا می فرماید حق این است که ماهیت، مجعول است نه وجود، یعنی فاعل، ماهیت معلول را جعل می کند نه وجودش را . حال که قرار است ماهیت جعل شود چه چیز از ماهیت جعل می شود؟

می فرماید جنس جعل می شود چون حقیقت ماهیت همان جنس است.

اما چرا فصل، مجعول نیست ولی جنس مجعول است.

مصنف می فرماید خداوند «تبارک» یا هر جاعلی، جنس مجعول خودش را جعل می کند نه فصل مجعولش را. مصنف اعتقاد داشت که ماهیت جعل می شود.

سوال: چرا مصنف، ماهیت را بر جنس تطبیق می کند.

جواب: ماوقتی سوال از «ما هو» می کنیم و در واقع ماهیت شیء را می پرسیم آنچه در جواب «ما هو» می باشد ماهیت است. اما ببینیم در جواب «ما هو» جنس می آید یا فصل می آید، اگر فصل توانست بیاید ما فصل را ماهیت شی قرار می دهیم اما اگر جنس در جواب ما هو آمد ما جنس را ماهیت شی قرار می دهیم. وقتی به منطق رجوع می کنیم می بینیم که می گویند جنس در جواب «ما هو» می آید و فصل را رد جواب «ما هو» نمی آورند. بنابراین فصل، ماهیت نیست بلکه جنس ماهیت است. مجعول هم که ماهیت است پس جنس، مجعول است.

ص: ۳۴

توضیح بیشتر: مصنف می فرماید جنس در جواب ما هو واقع است اما فصل، در طریق ما هو واقع است به تعبیر مصنف، جنس، مقول در جواب ما هو است و فصل مقول در طریق ما هو است و فصل مقول در طریق ما هو است.

اینکه می گوییم در جواب ما هو یا در طریق ما هو است نیاز به توضیح دارد که می خواهیم بیان کنیم.

ما سه اصطلاح داریم:

۱ ـ الواقع فی جواب «ما هو»

۲ ـ الداخل فی جواب «ما هو»

۳ ـ الواقع فی طریق «ما هو».

جنس در بعضی موارد، واقع فی طریق «ما هو» است.

در بعضی موارد، داخل فی طریق «ما هو» است اما فصل همیشه واقع در طریق «ما هو» است. الان ملاحظه کنید که می گوییم «الانسان و البقر وا لفرس ماهی» در جواب آن فقط «حیوان» می آید. وقتی به انواع مختلف، سوال می کنیم جنس در جواب می آید اما فصل را نمی توانیم بیاوریم، اما یکبار سوال می کنیم «زید و عمر و بکر ما هم؟» دو گونه می توان جواب داد

۱ ـ در جواب بگوییم «انسان»

۲ ـ در جواب بگوییم «حیوان ناطق».

اگر در جواب «انسان» گفتیم «انسان» همان «حیوان ناطق» است و «حیوان ناطق» تفصیلِ «انسان» است و«انسان»، اجمالِ «حیوان ناطق»است. حال، «حیوان ناطق» را ملاحظه می کنیم که در جواب «ما هو» ما «حیوان» را داخل کردیم نه اینکه جواب «ما هو» قرار داده باشیم یعنی جواب،مرکب شد از حیوان و ناطق. در اینجا می گویند «حیوان» داخل در جواب «ما هو» است. پس در سوال اول، «حیوان» جواب «ما هو» شد اما در سوال دوم، داخل در جواب «ما هو» شد.

ص: ۳۵

اما فصل، خارج از جواب «ما هو» است یعنی اگر شما به «ما هو» سوال کنید هیچ وقت فصل را در جواب نمی آورید مگر اینکه فصل را مشیر به نوع قرار بدهید و در جواب «زید و بکر و عمرو ما هم؟» بگویید «ناطق». که این «ناطق» مشیر به «انسان» است و الا در جواب، فقط «ناطق» یا فقط «حیوان» را نمی توان آورد.

علمای منطق فصل را اینگونه تعریف کردند که در جواب «ای شی هو فی جوهره» گفته می شود و در جواب «ما هو» گفته نمی شود. معلوم می شود که فصل را خارج از «ما هو» گرفتند ولی خارجی که در طریق «ما هو» داخل است یعنی برای رسیدن به «ما هو» گاهی این را داخل می کنیم که در طریق «ما هو» است یعنی خود «ما هو» نیست وقتی می خواهید به «ما هو» برسید در طریق رسیدن به «ما هو»، فصل هست. البته مرحوم خواجه در شرح اشارات در یک توجیه، جنس را در طریق «ما هو» قرار می دهد و اینطور می گوید که شما وقتی جواب «ما هو» را بدهید ابتدا اعم «یعنی جنس» را می آورید یعنی در راه «ما هو» که قرار می گیرید جنس را می آورید سپس با آوردن مختص که فصل است «ما هو» را تمام می کنید پس فصل، در طریق «ماهو» نیست بلکه جنس، در طریق «ماهو» است یعنی هنوز به کمالِ «ما هو» نرسیدید و هنوز در راه قرار دارید و به آخر «ما هو» نرسیدید. در اینصورت از جنس استفاده می کنید پس جنس را در طریق «ما هو» می آورید. اما فصل را وقتی می آورید که «ما هو» تمام شده پس فصل در طریق «ما هو» نیست بلکه جنس در طریق «ما هو» است. این توجیه دیگری است که مرحوم خواجه از شفا نقل می کند ولی رایج این است که فصل در طریق «ماهو» است مصنف هم از همان مطلب رایج استفاده می کند پس روشن شد این که فصل در طریق «ما هو» است به چه معنی است. به تعبیری که مرحوم خواجه در شرح اشارات دارد فصل را خارج می گیرد و می گوید بعضی «ما هو» هستند و بعضی داخل در «ما هو» هستند و بعضی خارج از «ما هو» هستند. خارج از «ما هو» فصل است و در جواب «ای شیء هو فی جوهره» واقع می شود سپس به بیانی، این را در طریق «ما هو» می گیرد سپس طریق «ما هو» و داخل در «ما هو» را با هم مقایسه می کند و فرق بین این دو را از فخر نقل می کند. کلام فخر را رد نمی کند ولی توضیح جدیدی می آورد و آن توضیح را ترجیح می دهد و به شفا هم مستند می کند.

ص: ۳۶

با این بیان که مطرح شد معلوم می شود که ماهیت در واقع همان جنس است و فصل، داخل در جواب «ما هو» نیست بنابراین اگر ماهیت، جعل می شود یعنی جنس، جعل می شود. اگر جنس، جعل شد در این صورت همان محذوری که گفتیم لازم می آید چون این جاعل با آن مجعول اگر هر دو از یک جنس باشند لازم می آید که این جاعل خودش را جعل کند چون وقتی مجعول را جعل می کند در واقع جنس خودش را جعل می کند و جنس هم جعل می شود. اما اگر مجعول، فصل باشد فصل ها فرق می کنند و این فصل اگر بخواهد فصل دیگر را خلق کند لازم نمی آید که شیء خودش را جعل کند.

فهمیدن این مطالب مقداری سخت است ایشان ماهیت را همان جنس می گیرد و فصل را تقریبا بیرون می کند در حالی که ماهیت بتمامها «بجنسه و فصله» جعل می شود. البته مصنف در الهیات شفا مقاله ۶ که بحث می کند و می گوید فردی از نوع نمی تواند علت فرد دیگر از همان نوع باشد یا نوعی از جنس نمی تواند علت نوع دیگر از جنس باشد همین محذور را می آورد و می فرماید لازم می آید شیء، جاعل خودش باشد. اما این بیان را ندارد نمی خواهم بگویم بیان ایشان غلط یا صحیح است. بیان ایشان، طور دیگر است غیر از آنچه که ما گفتیم مثلا آتشی بخواهد علت آتش دیگر شود. این آتشِ کبریت، علت آتش هیزم اگر بخواهد بشود مصنف اجازه نمی دهد و می گوید می تواند معد باشد ولی نمی تواند علت باشد یا انسانی بخواهد انسان دیگر را خلق کند این هم امکان ندارد بله ممکن است انسانی، پدر و معدّ برای فرزند باشد اما علت نمی شود و الا لازم می آید که شیء، علت خودش باشد. این تشریحی که مرحوم قاضی سعید کرده در کلام مرحوم ابن سینا نیست و شاید احتیاج به این تشریح نداشته باشیم همان طور که در آتش و انسان گفتیم که فردی علت برای فردی یا نوعی علت برای نوعی نشد کافی است.

ص: ۳۷

می توانیم با همین بیانی که مرحوم ابن سینا فرموده اینچنین بگوییم که اگر خدا ـ تبارک ـ جسم باشد و بخواهد علت جسم شود علت خودش می شود و وارد این مباحث به این صورت نشویم. البته حرف مرحوم قاضی سعید دقیق است یعنی تشریح شده است و الا اگر تشریح نکینم ذهن ما نمی پذیرد که آتشی می تواند منشا آتش دیگر شود انسان نمی تواند منشا انسان دیگر شود اگر چه معد می تواند باشد لذا آتشِ اول از بین می رود و آتش دوم باقی است یا پدر از بین می رود و فرزند هنوز باقی است معلوم می شود که پدر یا آتشِ اول علت نیست و الا اگر علت بود باید با رفتن علت، معلول هم از بین می رفت.

تا اینجا که بیان کردیم تتمه مباحث قبل بود و با این بیان، تقریبا جواب هم گفته شد. اگر چه تا اینجا مقدمه جواب را گفتیم ولی در ضمن مقدمه، خود جواب هم گفته شد و جواب این است که خدا «تبارک» اگر جسم باشد و اجسام را آفریده باشد لازمه اش این است که خودش را آ فریده باشد و همچنین اگر صورت باشد چون صور را آفریده، لازمه اش این است که خودش را آفریده باشد.

اما قبل از اینکه وارد جواب بشویم عبارت امام علیه السلام را تجزیه و ترکیب می کنیم. فقط به این مطالب توجه کنید:

نکته ۱: امام علیه السلام فرمود فرق بین من جسمه و صوره و انشاء چرا «فرق» که نکره است مبتدی آمد؟

ص: ۳۸

می فرماید نکره آمد تا عظمت را بفهماند یا تنوین دلالت بر تعظیم می کند پس مراد از «فرق» یعنی «فرق عظیم».

نکته ۲: کلمه «بین» جایی وارد می شود که دو چیز می خواهد با هم ملاحظه شود در اینجا امام علیه السلام فقط یک چیز را فرموده یعنی فرق بین من جسمه فرموده است و مورد بعدی را نگفته لذا باید تقدیر بگیریم و بگوییم «فرق بین الجسم و من جسم الجسم» یعنی فرق است بین جسم و بین کسی که جسم را جسم کرد یعنی این ماهیت جسمی را جعل کرد. چون اصاله الماهوی است فرمود «جسّم الجسم» و نفرمود «اوجد الجسم»

توضیح عبارت

«اذا عرفت هذا فقوله ـ علیه السلام ـ : فرق بین من جسّمه مرفوع علی الابتداء لدلاله تنکیره علی التعظیم»

«لدلاله» تعلیل برای نکره آمدن مبتدی است یعنی چرا «فرق» را مبتدی و نکره قرار می دهید البته می توان به جای «لدلاله تنکیره علی التعظیم»، گفت «لدلاله تنوینه علی التعظیم»، چون تنوین دلالت بر تعظیم می کند و چون نکره آمدن با تنوین همراه است الف و لام در «فرق» را نیاوردیم تا تنوین نیفتد و خواستیم از این تنوین که نیفتاده تعظیم را بفهمیم.

«و الموصول اشاره الی الله»

مراد از موصول، «من» در «من جسمه» است که اشاره به «الله» دارد.

«و الضمیر المرفوع فی الافعال الثلاثه یرجع الیه تعالی و الضمایر المنصوبه یرجع الی الجسم المحذوف مع لفظه بین لدلاله جسّمه علیه»

ص: ۳۹

ضمیر مرفوع «یعنی ضـمیر فاعلی» در سه فعل «جسـمه» و «صوره» و «انشاه» به خدا ـ تبارک ـ بر می گردد و ضمیر مفعولی که آشکار است به جسم بر می گردد. و جسم در عبارت حذف شده و در کنار لفظ «بین» حذف شده و از اینجا می فهمیم حذف شده و کلمه «جسـمه» دلالت بر آن می کند و جسـمی که با قرینه در عبارت موجود است را مرجع ضـمیر «جسمه» و «صوره» و «انشاه» قرار می دهیم.

«و التقدیر: فرق عظیم بین الجسم و بین جعل الجسم جسما»

نسخه صحیح «بین من جعل» است در این تقدیم، کلمه «عظیم» را آورده یعنی مدلول تنوین را ذکر کرده است.

«و کذا ضمیر صوّره و انشاه یعود الی الجسم لان الصوره انما هی للجسم کما بینا سابقا»

«جسـمه» به معنـای این است که جسم را جسم کرد. «انشاه» یعنی جسم را ایجاد کرد. اما «صوره» به چه معنی است؟ می فرماید مراد از «صوّر الجسم» این است که به جسم، صورت عطا کرد چون جسم دارای صورت است لذا جا دارد «صوره» بگوید.

«لان الصوره» دلیل بر این است که ضمیر «صوره» هم بر جسم بر می گردد.

«و تقریر الجواب»

تا اینجا مقـدمه جواب بود حال می خواهد همان جوابی که در صـفحه ۲۱۹ سطر ۶ اشاره کردیم که فرمود: «اجاب علیه السلام بقوله اخیراً» همـان جواب را می خواهیم تقریر کنیم یعنی الف و لاـم در «الجواب»، الف و لاـم عهـد است که اشـاره به صـفحه ۲۱۹ سطر ۶ می کند.

ص: ۴۰

«ان الله جاعل هذا الجسم الذی عندنا»

این مطلب را هم ما قبول داریم و هم خصم ما که خداونـد «تبارک» را جسم می داند قبول دارد. هر دو قبول داریم که خداوند «تبارک» جاعل جسم است اما اجسامی که در اطراف ما و نزد ما هستند و در همین عالم ما موجودند.

«فیکونان تحت طبیعه الجنس سواء کانت طبیعه نوعیه او جسمیه کذا»

این عبـارت تفریع است و لی بایـد چیزی در تقـدیر بگیریم تا این تفریع، تمام شود. خداونـد «تبارک» جاعل این جسم است «و باید این را اضافه کنیم که» اگر خودش هم جسم باشد «فیکونان تحت طبیعه الجنس» لازم می آید.

یعنی هم فاعل و هم مفعول هر دو جسم می شوند و لازم می آید فاعل، خودش را آفریده باشد.

ضمیر «یکونان» به «جسم» و«الله» بر می گردد و هر دو در عبارت ذکر شدند.

روشن است که این عبـارت، مشـکل دارد زیرا طـبیعت جنس را تعمیم می دهـد اگر عبـارت اینگـونه بود «تحت طـبیعه الجسم» مشـکلی نـداشتیم و صـحبت هـم در همین است که اگر خداونـد «تبـارک» جسم باشـد و مجعـول هم جسم باشـد هر دو تحت طبیعت جسم داخـل انـد ولی تعبیر به جنس کرده وسـپس تعبمیم داده و فرموده «سواء کانت طبیعه نوعیه او جسـمیه کـذا» یعنی این طبیعتِ جنس، طبیعت نوعی یا طبیعت جسـمی باشـد. طبیعت جنس چگونه می توانـد طبیعت نوعی باشد. طبیعت جسم می توانـد نوعیه باشـد اگر ماده ملاحظه شود «یعنی بشـرط لا» ملاحظه شود. هر جنسـی اینطور است که اگر ماده ملاحظه شود نوع می شود. اگر هم مـاده ملاـحظه نکنیـد جنس می شود. پس این شـی را می توان تحت طـبیعت نوعیه قرار داد و می توان تحت طبیعت جنسـیه قرار داد امـا خود جنس را «یعنی طبیعت جنسـیه» را مطلق بکنیـد و بگوییـد «سواء کانت طبیعه نوعیه او جسـمیه» صحیـح نیست چون طبیعت نوع با طبیعت جنس، قسیم هم هسـتند و هیـچ وقت طبیعت جنسـیه نمی تواند طبیعت نوعیه باشـند. جسم را ممکن است شـما نـوع یـا جنس قرار دهیـد ولی جنس را نمی توان هم جنس و هم نوع گرفت چون جنس اصـلا نمی توانـد نوع باشـد. لـذا بایـد بگوییم «فیکونـان تحت طبیعه الجسم سواء کانت طبیعه نوعیه او جنسـیه» یعنی هم بایـد کلمه نوع را تبـدیل به جسم کنیم هم کلمه جسـمیه را تبـدیل به کلمه جنسیه کنیم. تـا عبـارت مشـکل نداشـته باشـد. اما مصـنف عبارت را اینگونه آورده که به ظاهر، مشـکل دارد. بعد از کلمه «جسـمیه»، کلمه «کذا» آمده است. اگر این را مضاف الیه برای «جسـمیه» قرار بدهیم «جسـمیهُ کذا» می شود که همان «نوعیه» است پس چه فرقی کرد نیاز نبود بگوید «طبیعه نوعیه او جسمیه کذا». پس نمی توان مضاف الیه جسمیه قرار داد. شاید بتوان گفت اشتباها تکرار شده است.

البته توجیه دیگری هست که بنده خیلی به آن مطمئن نیستم. توجیه این است که مصححین در جایی که خط را به زحمت می خوانند می بینند کلمه ای است که به جا نیست لذا در داخل کروشه می نویسند «کذا» یعنی در نسخه اینگونه آمده ولو به نظر ما صحیح نیست اما چون نسخه آن را دارد ما هم می نویسیم. ولی مصحح کتاب این را داخل کروشه نگذاشته است خود مصحح متوجه شده که «کذا» در اینجا صحیح نیست.

مطلب این عبارت، روشن است ولی ظاهر آن احتیاج به توجیه دارد که گفتیم به جای جسم، جنس بگذاریم و به جای جسمیته،جنسیه بگذاریم. حال اگر جسم، طبیعت نوعیه باشد خداوند «تبارک» یک فرد می شود و مخلوقات جسمیه، افراد دیگر می شوند. اگر جسم، طبیعت جنسیه باشد خداوند «تبارک»، یک نوع می شود و اجسام دیگر، انواع دیگر می شوند. علی ای حال چه فردی بخواهد فردی را خلق کند یا نوعی بخواهد نوعی را خلق کند محذور لازم می آید و آن این است که شیء، خالقِ خودش باشد.

«و کذا هو فاعل هذه الصوره التی عندنا»

تا اینجا جسم بودن خداوند «تبارک» رد شد حال به همین بیان، صورت بودن خداوند «تبارک» هم رد می شود.

ترجمه: خداوند «تبارک» به اعتراف ما و خصم،خالق صورتهایی است که نزد ما هستند «یعنی صورتهای طبیعی و مادی». پس خداوند «تبارک»، فاعل صورت است که در اینصورت، محذور لازم می آید.

«فیشترک معه فی حقیقه الصوره فکیف یکون عله لهذه الطبیعه»

ص: ۴۲

اگر خداونـد «تبـارک» خـالق صورت باشـد بـا این صورت، در حقیقت صورت بودن مشـترک می شود. و وقـتی مشترک شـد چگونه می توانـد علت برای طبیعت صورت باشـد چون خودش هم بـا آن صورت، مشترک است در اینصورت لازمه اش این است که خودش، خودش را آفریده باشد.

صفحه ۲۲۰ سطر ۴ قوله «و قوله انشاه»

تـا اینجا جواب داده شـد. ضـمیر در کلمه «انشاه» به جسم بر می گردد اما «جسّم الجسم» فقط شامل جسم می شود و شامل چیز دیگر نمی شود. صوّر الجسم هم فقـط شامـل جسم می شود امـا «انشـا الجسم» به معنای «اوجـد الجسم» است این هم شامل چیز دیگر نمی شـود ولی ایجـاد فقـط به جسم تعلق نمی گیرد «بله تجسـیم که به معنـای جسم سـاختن است فقـط به جسم تعلق می گیرد. موجودات مجرد را نمی توان تجسیم کرد. تصویر هم فقط به جسم تعلق می گیرد. اما «انشا» هم به موجودات مادی و هم موجودات مثالی و هم به مجرد می تواند تعلق بگیرد.لذا به جای «انشاه الجسم» می توان گفت «انشا الحقیقه» یا «انشا المجرد».

پس «انشاه» را می توان عام کرد ولی «جسـمه» و «صوره» را نمی توان عام کرد لذا مرحوم قاضـی سـعید به سراغ توضیح «انشاه» می رود و می فرمایـد اگر چه ضـمیر «انشاه» به جسم بر می گردد و معنای کلام این است که خداونـد «تبارک»، جسم را ایجاد کرد پس جسـم نیسـت ولی ایـن مطلـب عـام است که خداونـد «تبـارک»، جسم را ایجـاد کرد پس جسم نیست و همینطـور که خداونـد «تبارک» صورت را ایجاد کرد پس صورت نیست و همینطور خداونـد تبارک موجود مثالی را ایجاد کرد پس موجود مثالی نیست و همینطور خداونـد تبارک موجود مجرد را ایجاد کرد پس موجود مجرد نیست. پس لفظ «انشاه» عام است اگرچه بر جسم تطبیق داده شده. لذا «جسمه» و «صوره»، ظاهر و باطن آن، خاص است اما «انشاه» ظاهرش خاص است و باطنش ممکن است عام قرار داده شود.

توضیح عبارت

«و قوله: انشاه و ان کان الضمیر الی الجسم لکنه لبیان العموم ای کل ما انشاه الله من الحقایق الموجوده و الاشیاء العالیه و السافله فلا ینبغی له تعالی ان یشترک معها فی کل ما یعطیها و یتعلق به جعله تعالی»

ضمیر «معها» به «حقایق» و «اشیاء» بر می گردد.

ولو ضمیر «انشاه» به جسم بر می گردد لکن این قول امام علیه السلام که فرمود «انشاه» برای بیان عموم است یعنی نه تنها اِنشاءِ جسم، دلیل می شود که خداوند «تبارک» جسم نیست بلکه اِنشاءِ بقیه هم دلیل می شود که خداوند «تبارک» از سنخ بقیه نیست پس امام علیه السلام مطلب عامی را افاده می کند.

ترجمه: هر چه که خداوند «تبارک» انشاء کرده «چه جسم باشد چه چیز دیگر باشد» از حقایق موجوده باشد سزاوار نیست که مشترک با آن حقایق باشد «چون آنها را انشاء کرده و مُنشِأ غیر از ناشی است» در هر چه که به این حقایق و اشیاء عطا کرده و در هر چه که جعل خداوند «تبارک» به آن تعلق گرفته است «یعنی با مجعولاتش شریک نیست».

«فی کل ما یعطیها»: ضیمر مفعولی «یعطیها» به «اشیاء» و «حقایق» بر می گردد و مفعول اول «یعطی» است اما مفعول دوم که «کل ما» بر آن دلالت می کند محذوف است یعنی هر چه را که خداوند «تبارک» به این حقایق عطا کرده در آن چیز، شرکتی برای خدا «تبارک» نیست. چه وجود چه کمالات چه ماهیت عطا کرده باشد خودش باآنها شرکت ندارد.

ص: ۴۴

سوال: این عبارت با قاعده سنخیت سازگار نیست چون شرکت بین خدا «تبارک» و مجعولات یا معطیاتِ خودش را نفی می کنیم درحالی که در قاعده سنخیت، سنخیت بین خدا «تبارک» و معطیات آن و مجعولاتش را اثبات می کنیم. آیا آن اثبات با این نفی فرق ندارد؟

جواب: سنخیت با شرکت فرق می کند، شرکت، نوعی مشابهت و اندراج در تحت یک کلی درآن ماخوذ است اما در سنخیت اینطور نیست. او، وجودش در مرتبه واجب است و بقیه وجودشان در مرتبه ممکن است. از جهت وجود، سنخیت دارند، اما از جهت مرتبه که حقیقت وجود را جدا می کند با هم اختلاف دارند. سنخیت در اینجا هست ولی اشتراک نیست. خودِ مرتبه، اشتراک را از بین نمی برد. پس در وجود، مسانخت هست ولی اشتراک نیست. ما نفی اشتراک می کنیم ولی نفی مسانخت نکردیم.

سنخیت یعنی آنچه که معلول دارد علت هم آن را دارد مع اضافه، یعنی اگر ما وجود داریم خدا «تبارک» هم وجود دارد نه اینکه وجود ما با وجود او مشترک است. علت به معلول، چیزهایی را داده که خودش هم دارد.

صفحه ۲۲۰ سطر ۸ قوله «و قوله: اذ کان لا یشبه شی»

این جمله از کلام امام علیه السلام را ایشان می فرماید تاکید کلام قبل است ولی در عین حال یک دلیل جدایی است بر اینکه خداوند «تبارک» جسم نیست.

در خود این جمله اگر توجه کنید از دو طرف حرف زده شده است.

۱ _ شیئی با خداوند «تبارک» شبیه نیست.

۲ _ خداوند «تبارک» با شیئی شبیه نیست. یعنی نفی شباهت از دو طرف شده.

توضیح این مطلب که این جمله از کلام امام علیه السلام یک دلیل مستقلی است: تا اینجا جسم بودن خداوند «تبارک» را به این دلیل رد کردیم که اگر خداوند «تبارک» جسم باشد لازم می آید که تحت یک کلی مندرج باشد و با افراد آن کلی، مشارکت داشته باشد. حال اگر آن کلی، جنس است لازم می آید که خداوند «تبارک» به عنوان یک نوع، مندرج در تحت این جنس باشد و با انواع دیگر مشارک باشد و اگر آن کلی، نوع است لازم می آید که خداوند «تبارک» فردی از آن نوع باشد و با افراد دیگر در آن کلی مشارک باشد. علی ای حال اگر خداوند «تبارک» جسم باشد چه جسم را نوع و چه جنس بگیرید لازم می آید خداوند «تبارک» تحت یک کلی مندرج باشد و با اندراجش تحت آن کلی، مشارک پیدا کند.

الان به مشارکت کار نداریم بلکه به مشابهت کار داریم یعنی حد وسط را عوض می کنیم و وقتی حد وسط را عوض کردیم دلیل عوضیم شود. می گوییم اگر خداوند «تبارک» جسم باشد لازم می آید با اشیاء دیگر مشابهت داشته باشد یا اگر صورت باشد لازم می آید با اشیاء دیگر مشابهت داشته باشد. و مشابهت خداوند «تبارک» با اشیاء دیگر ممنوع است پس جسم بودن یا صورت بودنش ممنوع است.

ص: ۴۶

این دلیل اگر چه دلیل قبل را تاکید می کند ولی با دلیل قبل تفاوت دارد به قول مصنف، امام علیه السلام با این دلیل، مفسده دیگری که از جسم بودن خداوند «تبارک» لازم می آید را ذکر می کنند مفسده اول مشارکت بود و مفسده دوم مشابهت است.

توضیح عبارت

«و قوله: اذ کان لا یشبهه شیء الی آخر الخبر تاکید لهذا المدعی و تشیید لذلک المعنی بذکر مفسده اخری»

مراد از مدعی، جسم نبودن و صورت نبودن خداوند «تبارک» است این عبارت «اذ کان..» تاکید این مدعی و تشیید و محکم کردن این معنی است ولی نه اینکه همان مفسده قبلی که مشارکت است تکرار شود بلکه مفسده دیگر که مشابهت است ذکر می شود. امام همان مدعی را که نفی جسمیت و صورت بودن از خداوند «تبارک» است تاکید می کند ولی با مفسده دیگر نه با تکرار مفدسه قبل.

«و هی ان اشتراکه تعالی فی هذه الحقایق المجعوله جلّ و علا یوجب ان یشبه هو شیئا و ان یشبهه شیء و هو سبحانه منزه عن الشریک و الشبیه»

مفسده دیگر، اشتراک خداوند «تبارک» در این حقایقی که مجعول خداوند «جلّ و علا» هستند موجب می شود که او با چیزی شبیه باشد و چیزی با او شبیه باشد در حالی که خداوند «تبارک» منزه از شریک و شبیه است «حضرت، شریک را با عبارت قبل نفی کرد و شبیه را با همین عبارت «اذ کان لایشبهه» نفی می کند.

تا اینجا مطلب اول تمام شد.

«و اما وجه التکرار فی قوله: لا یشبهه شیء و لا یشبه هو شیئا»

سوال: چرا امام شباهت از طرف اشیاءرا نفی کردند و شباهت از طرف خداوند ـ تبارک ـ را هم نفی کردند.

کلام امام علیه السلام به دو چیز باید ناظر باشد و الا وقتی ما می گوییم خداوند «تبارک» شبیه خلق نیست از آن طرف هم می گوییم که خلق هم شبیه خداوند «تبارک» نیست. وقتی شباهت از یک طرف قطع شود از طرف دیگر هم قطع می شود. امام علیه السلام که دو جمله آوردند معلوم میوشد که هر کدام را ناظر به یک چیز می دانند. آن دو چیزی که امام در این دو جمله نفی می کنند چیست؟ یعنی به عبارت بهتر، چه وقت لازم می آید که شیئی شبیه خداوند «تبارک» باشد و چه وقت لازم می آید که خداوند «تبارک» شبیه چیزی باشد.

مصنف با دو بیان توضیح می دهد:

بیان اول: می فرماید اگر خداوند «تبارک» را مندرج در تحت نوع یا جنس کردی و به طور کلی، مندرج در تحت کلی و طبیعتی کردی لازم می آید که خداوند «تبارک» شبیه داشته باشد یعنی اشیاء دیگر شبیه او باشند چون اشیاء دیگر هم تحت همین کلی مندرج اند. اینگونه تعبیر کردیم که «لازم می آید خداوند ـ تبارک ـ شبیه داشته باشد» نه اینکه بگوییم «خداوند ـ تبارک ـ شبیه باشد» و شبیه خداوند «تبارک» افرادی هستند که در تحت آن کلی مندرج اند چه کلی نوعی چه کلی جنسی باشد.

ص: ۴۸

اگر خداونـد «تبارک» را تحت یک کلی منـدرج کردی افراد دیگر یا انواع دیگر که تحت این کلی منـدرج انـد شبیه خـداوند «تبـارک» می شونـد و لازم می آیـد خداونـد «تبارک» شبیه داشـته باشـد و اشـیاء شبیه او باشـند. اما اگر اینچنین بگویی: اشـیاء بیرونی، حالات مختلف دارند و برای خداوند «تبارک» هم همان حالات را درست کردی لازم می آید که خداوند «تبارک» را شبیه اشـیاء قرار داده باشـی و بگویی همانطور که اشـیاء حالات مختلف دارنـد خداوند «تبارک» هم حالات مختلف دارد یعنی شبیه اشـیاء است پس اگر خداونـد «تبارک» را مندرج در تحت یک کلی کردی برای او شبیه درست کردی یعنی اشـیاء را که تحت کلی منـدرج انـد شبیه خداونـد «تبـارک» قرار دادی و اگر برای خداونـد «تبارک» حالات مختلف آوردی لازمه اش این است که خداونـد «تبـارک» را شـبیه خلق کرده باشـی چون خلق،حالات مختلف دارد خـدایی هم که شـبیه خلق شـده حالات مختلف دارد. امام علیه السـلام با کلام اولشان که فرمودنـد شـیئی شبیه خداونـد «تبارک» نیست اندراج خداوند «تبارک» را در تحت کلی منتفی کردنـد و بـا کلام دومشان که فرمودنـد خداونـد «تبارک» شبیه شـیئی نیست تغیر حالاتی که برای موجودات امکانی است از خداوند «تبارک» نفی کردند./

این هم تفاوتی است که مصنف بین این دو جمله می گذارد به بیان اولی که گفتیم.

«فیشـبه ان یکون المراد من الاـول انه لیس تحت حقیقه من الحقـایق الکلیه حتی اذا اوجـد شـیئا من تلک الحقایق تکون افرادها المجعوله مشابهه لله تعالی»

به نظر می رسـد «یعنی یقین نـداریم که به چه جهت تکرار شـده ولی به نظر می رسـد که به این جهت باشـد» که نفی مشابهت اشـیاء با خداوند «تبارک»، مراد این است که خداوند «تبارک» تحت هیچ حقیقت کلیه داخل نیست تا اگر شیئی از آن حقیقت را ایجاد کند، افراد مجعوله آن حقیقت، مشابه خداوند «تبارک» شوند «یعنی خداوند _ تبارک _ شبیه داشته باشد»

«المراد من الثانی انه سبحانه لاینتقل من حال الی حال حتی یکون مشابها للطبائع التی تحت تلک الحالات»

و مراد از جمله دوم این اسـتکه خداونـد « تبارک» از حالی به حالی منتقل نمی شود تا خداونـد «تبارک» مشابه باشـد با طبایعی که آن طبایع تحت آن حالات انـد «یعنی با طبایع متغیره شبیه می شود»خداونـد «تبارک» حالات متغیره و حادثه ندارد والا شبیه موجوداتی می شود که حالات متغیره و حادثه دارند.

سوال: ممکن است در اینجـا سوالی مطرح شود که امـام علیه السـلام مشـابهت بـا طبـایع را نفی کرد. اما مشابهت با بقیه را نفی نکرد. چون امام علیه السـلام فرمود: خداونـد «تبارک» حالات متغیره و منتقله ندارد. پس مشابهتِ خداوند «تبارک» به صاحبان این حالات، نفی شـد یعنی مشابهتِ خداوند «تبارک» به کسانی که صاحب حالات متغیره و منتقله هسـتند نفی شد اما مشابهت خداونـد «تبـارک» به بقیه نفی نشـد به خصـوص که ایشـان تعبیر به طبـایع هم کرد و فرمود «حـتی یکون مشابهـا للطبـایع» پس مشابهت با طبایع ندارد اما مشابهت با حقایق را نفی نکرد.

ص: ۵۰

جواب: نفی این مشابهت، اثبات آن مشابهت را نمی کنـد. بلکه امام علیه السـلام متعرض نفی مشابهت آن نشده است می توان گفت که امـام علیه السـلام متعرض نفی مشـابهت آن شـده است. تمـام موجودات غیر از خداونـد «تبارک» حالت منتقله دارند لااقل اینطور است که از عـدمِ ذاتی به وجود عطایی منتقل شدنـد. عقول را ملاحظه کنیـد که حالت منتقله ندارنـد یعنی اینطور نیست که ابتـدا جاهل باشـند و بعـدا عالم شونـد. ولی در وجود، حالت منتقله دارنـد زیرا از عـدمِ ذاتی به وجود عطائی رسـیده است و این یک نوع انتقال است، خداوند «تبارک» این را هم ندارد. پس اگر ما انتقال حالات را از خداوند «تبارک» نفی کنیم مشـابهت خداونـد «تبـارک» بـا همه چیز را از بین برديم هم بـا طبایع و هم با حقایق را از بین برديم چون همه موجودات غیر از خداونـد «تبـارک» در آنهـا انتقـال است و لـو انتقـال از عـدم ذاتی به وجـود عطـائی باشـد که هر ممکنی، مبتلی به این است و خداونـد تبارک این انتقال را ندارد پس مشابهت با هیچ موجودی ندارد. اگر چه مرحوم قاضـی سـعید مشابهت با طبایع را نفی کرد ولی می توانیم مشابهت با حقایق امکانی را مطلقا نفی کنیم چه طبایع باشد چه غیر طبایع باشد.

سوال: فرق بین این دو فرضی که ایشان کرده نیست؟

جواب: شـما دلالت التزامی را ملاحظه نکنید والا همانطور که می فرمایید، فرق نیست. شـما دلالت مطابق را لحاظ نکنید بله ما وقـتی خداونـد «تبـارک» را تحت یـک کلی نبردیم انتقالاـت را نفی کردیم بالملازمه. و اگر انتقالاـت را نفی کنیم تحت یک کلی بودن را نفی کردیم بالملازمه. شـما ملاـزم هـا را نگـاه نکنیـد بلکه مطـابق هـا را ملاحظه کنیـد. در ابتـدا گفتیم خـداوند «تبـارک» تحت کلی منـدرج نیست. بیـان دوم در دلاـلت مطابقی این بود که حالات منتقله نـدارد. تحتِ کلی منـدرج نبودن با حالات منتقله نداشـتن دو چیز هسـتند پس تفاوت وجود دارد اما اگر دلالت التزامی را هم ملاحظه کنیـد می بینید این دو یکی شدند.

ص: ۵۱

«یحتمل ان یکون الاول ردا علی النصاری، و الثانیه علی الیهود»

از اینجا مصف وارد توجیه و بیان دوم می شود.

بیان دوم: مسیحی ها هم خلق را به خداوند «تبارک» تشبیه کردند هم خداوند «تبارک» را به خلق تشبیه کردند. دو تشبیه مرتکب شدند. اما یهودی ها فقط خداوند «تبارک» را به خلق تشبیه کردند. و خلق را به خداوند «تبارک» تشبیه نکردند پس مسیحی ها با یهودی یک وجه اشتراک و یک وجه امتیاز دارند وجه اشتراک این است که هر دو، خداوند «تبارک» را به خلق تشبیه کردند ما اگر بخواهیم نصاری و یهود را از یکدیگر جدا کنیم به این وجه مشترک نباید توجه کنیم والا جدا نمی شوند. اما وجه امتیاز این است که نصاری خلق را به خداوند «تبارک» تشبیه کردند ولی یهود این کار را نکرد یعنی یهود، خلق را به خداوند «تبارک» تشبیه نکرد. اگر بخواهیم ا ین دو را معرفی کنیم باید با ما به الامتیاز معرفی کنیم و بگوییم یهود، خداوند «تبارک» را به خلق تشبیه کرد و نصاری، خلق را به خداوند «تبارک» تبارک کرد اگر چه نصاری خداوند «تبارک» را به خلق تشبیه کرد ولی آن را نمی گوییم، تا بین این دو گروه امتیاز حاصل شود.

پس روشن شد که یهود، خداوند «تبارک» را به خلق تشبیه کرد و نصاری، خلق را به خداوند «تبارک» تشبیه کرد. امام علیه السلام در این دو جمله که فرمود «خلق به خداوند ـ تبارک ـ تشبیه نیست» نصاری را رد کرده است و در جمله دوم که فرمود «خداوند ـ تبارک ـ به خلق تشبیه نیست» یهود را رد کرده البته نصاری را هم رد کرده ولی بناشد که جمله دوم امام علیه السلام را ناظر به نصاری قرار ندهیم.

ص: ۵۲

اما یهود چه چیزی گفته: یهود می گوید عُزیر پسر خداوند «تبارک» است

نصاری هم می گویند مسیح علیه السلام پسر خداوند «تبارک» است.

یعنی خداونـد «تبارک» را شبیه به خلق می کننـد و می گوینـد همانطور که خلق، فرزند دار می شود خداوند تبارک هم فرزند دار می شود.

اما مسیحی ها علاوه بر این می گویند (ان الله هو المسیح)(۱) یعنی الوهیت را بر مسیح اطلاق می کنند. این، وجه تمایز یهود و نصاری است یعنی خلق را که مسیح است و الوهیت نـدارد شبیه خداونـد «تبارک» قرار می دهـد. اما یهود این کار را نکرده و هیچ کس را خداوند «تبارک» قرار نداده است یعنی خلق را تشبیه خداوند «تبارک» نکرده.

امام علیه السلام در جمله اول که فرمود «چیزی شبیه خداونـد ـ تبارک ـ نیست» نصاری را رد کرد و در جمله دوم که فرمود خداوند ـ تبارک ـ شبیه چیزی نیست یهود را رد کرد.

ترجمه: احتمال دارد که جمله اول امام علیه السلام که فرمود «خلق، شبیه خداونـد ـ تبارک ـ نیستند» رد بر نصاری باشد و جمله دوم امام علیه السلام که فرمود خداوند ـ تبارک ـ شبیه خلق نیست رد بر یهود باشد.

«کما ذکر صاحب الملل و النحل من ان النصاری شبهت الخلق بالخالق و الیهود شبهت الخالق بالخلق»(۲)

همانطور که شهرستانی گفته که نصاری خلق را به خالق تشبیه کردنـد «یعنی مسیح را تشبیه به خداونـد ـ تبارک ـ کردند و الوهیتی که برای خداوند ـ تبارک ـ است به مسیح دادند» و یهود خالق را به خلق شبیه کرد «یعنی برای خداوند ـ تبارک ـ فرزند قائل شد همانطور که برای خلق، فرزند قائل شد. یعنی خداوند «تبارک» را مثل خلق قرار داد که صاحب فرزند است.

۱- (۲) سوره مائده، آیه ۷۲

۲- (۳) الملل و النحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۲۰۳.

«اقول: و ذلک لان الطائفه الاولی قالت: (ان الله هو المسیح) و قالت ایضا (المسیح ابن الله)(۱)»

مرحوم قاضی سعید میخواهد بیان کندکه چگونه مسیحیت و یهودیت این عقیده را پیدا کردند.

«ذلک» یعنی بیان کلام صاحب ملل ونحل این است مراد از طایفه اولی نصاری است که گفتند (ان الله هو المسیح) این، تشبیه مسیح به خداوند «تبارک» است که الوهیت را برای مسیح قائل شدند و نصاری گفتند (المسیح ابن الله) که این، تشبیه خداوند «تبارک» به خلق است که همانطور که خلق، فرزند دار می شود خداوند «تبارک» هم فرزنددار می شود.

«فقد وقع منهم التشبیهین»

از نصاری، هر دو تشبیه واقع شد هم تشبیه خلق به خداوند «تبارک» و هم تشبیه خداوند «تبارک» به خلق.

«و اما الثانیه فقالوا (عزیز ابن الله)(۲) فقد شبهوا الخالق بانفسهم»

اما طایفه دوم که طایفه یهود است خداوند _ تبارک _ را به خلق تشبیه کرد و گفت همانطور که خلق، فرزندار می شود خداوند _ تبارک _ هم فرزندار می شود.

«حیث اثبتوا له الابن»

چون که یهود ثابت کردند برای خداوند «تبارک» ابن را.

«فاختصت الاولی بالاول و اکتفت الثانیه بالثانی»

«الاولی»: مراد طایفه اولی است.

«بالاول»: مراد تشبهی اول است یعنی طایفه اُولی که نصاری است اختصاص به تشبیه اول پیدا کرد.

«الثانیه»: مراد طایفه دوم که یهود می باشد است.

«بالثانی»: مراد تشبیه دوم است.

۱- (۴) سوره توبه، آیه ۳۰

۲- (۵) سوره توبه، آیه ۳۰

به کلمه «اختصت» و «اکتفت» توجه کنید. نصاری به تشبیه اول اکتفا نکردند هر دو تشبیه را گفت ولی یهود اکتفا به تشبه دوم کرد و تشبیه اول را نگفت ما برای تمایز بین این دو، نصاری را به تشبیه اول اختصاص دادیم نه اینکه او اکتفا کرده باشد بلکه ما اختصاص دادیم اما گروه دوم اکتفا کرده بودند به تشبیه دوم و ما نسبت به آنها کاری نکردیم.

یهود تشبیه دوم را گفته بود و ما تشبیه دوم را به آنها نسبت دادیم اما نصاری هر دو تشبیه را گفتند و اکتفا به تشبیه اول نکردند ولی ما تشبیه اول را به آن اختصاص دادیم تا فرق نصاری و یهود درست شود. لذا اگر تشبیه دوم را ملاحظه می کردیم با یهود یکی نمی شدند پس کلمه «اختصت» و «اکتفت» به خاطر این نکته آمده است. حال امام علیه السلام در این عبارت در جمله اول نصاری رارد کردند و در جمله دوم یهود را رد کردند پس این دو جمله به دو لحاظ آمده و تکرار نیست.

حدیث هشتم در رد نظریات هشام ۹۲/۱۰/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حدیث هشتم در رد نظریات هشام

«الحدیث الثامن ردّ ما نسب الی هشام بن الحکم من زعمه ان الله جسم»(۱)

در این حدیث هشتم تمام نظرات هشام نقل می شود. تا اینجا روایاتی را که می خواندیم فقط این قسمت از نظر هشام را مطرح می کردیم که خداوند ــ تبارک ــ جسم است اما در این حدیث هشتم تمام نظرات هشام مطرح می شود. هشام سه رای دارد که هر سه باطل است.

ص: ۵۵

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۲۱، س۱.

رای اول: خداوند ــ تبارک ــ جسم است اما نه مانند سایر اجسام، بلکه با سایر اجسام فرق می کند.

رای دوم: علم و قدرت و کلام، صفاتی نظیر هم هستند و همه جاری مجرای واحد هستند. هشام کلام را با علم و قدرت یکی می کند با این که کلام، از صفات فعل است ولی قدرت، صفت ذات است. حال هشام یا صفت ذات را نفی می کند یعنی علم و قدرت را ملحق به کلام می کند که صفت فعل است یا صفت فعل بودن کلام را نفی می کند و کلام را ملحق به علم و قدرت می کند که صفت ذات هستند. هر سه را جاری مجرای واحد می داند و یک حکم برای هر سه قائل است. علی ایّ حال، تفاوتی بین کلام و بین علم و قدرت نمی گذارد و این تفاوت نگذاشتن منشا اشکال است.

رای سوم: خداوند ــ تبارک ــ را ناطق می داند مثل انسانها که ناطق هستند. امام علیه السلام هر سه را بیان می کنند و رد می کنند و جواب امام علیه السلام همان استدلال امام علیه السلام است که تفصیل آن را در شرح حدیث بیان می کنیم.

توضیح عبارت:

«الحدیث الثامن ردّ ما نسب الی هشام بن الحکم من زعمه ان الله جسم»

وارد حدیث هشتم می شویم.

«باسناده عن الحسن بن عبدالرحمن الجمانی»

شیخ صدوق رحمه الله علیه به اسنادش از حسن بن عبدالرحمن جمانی نقل می کند.

«قال: قلت لابی الحسن موسی بن جعفر _ علیهما السلام _ ان هشام بن الحکم زعم ان الله جسم لیس کمثله شی»

ص: ۵۶

جمانی می گوید: به ابی الحسن موسی بن جعفر علیهما السلام گفتم که هشام بن حکم معتقد است خداوند _ تبارک _ جسم است ولی جسم بودنش با بقیه اجسام فرق می کند مثلا بقیه اجسام، حادث و معلول اند اما این جسم، حادث و معلول نیست بالاخره اوصاف دیگر جسم را ندارد شاید بُعد هم نداشته باشد. اگر بتوانیم بگوییم که جسمِ بی بُعد می توانیم داشته باشیم اما اگر قوام جسم به بُعد باشد نمی توانیم بُعد را نفی کنیم فقط همان حادث بودن و معلول بودن را می توان نفی کرد. و ظاهرا نمی تواند بُعد را نفی کند چون جسم، متقوّم به بُعد است یعنی فصل و صورت جسم عبارت از قابل ابعاد ثلاثه است.

اینکه امام علیه السلام هشام را رد می کنند معلوم می شود هشام جسم را به معنایی گرفته که قابل ردّ است اما اگر مراد هشام از جسم، موجود باشد امام علیه السلام نباید آن را رد کند.

«عالم، سمیع بصیر قادر متکلم»

می توان این عبارت «عالم، سمیع بصیر قادر» را تتمه رای اول قرار داد یعنی خداوند _ تبارک _ جسمی است که مانند بقیه اجسام نیست اما به چه دلیل مانند بقیه اجسام نیست؟ چون عالم و سمیع و بصیر و قادر است در حالی که بقیه اجسام اینگونه نیستند.

می توان این اوصاف «عالم، سمیع، بصیر، قادر» را مقدمه برای نظر دوم قرار داد. مصنف، متکلم را در ردیف آنها قرار می دهد لذا می فرماید «و الکلام و القدره و العلم تجری مجری واحدا» یعنی کلام و قدرت و علم را یکسان می کند با اینکه کلام، صفت فعل است و قدرت و علم، صفت ذات است.

«ناطق»

ناطق را مرحوم قاضی سعید رای سوم قرار می دهد و ناطق را غیر از متکلم می گیرد و ظاهرا هم باید غیر از متکلم باشد و الا هر دو لفظ کنار هم نمی آمدند. همانطور که عالم و سمیع و بصیر و قادر با یکدیگر فرق می کنند متکلم و ناطق هم با یکدیگر فرق می کنند. متکلم را بعدا بیان می کنیم به طوری که شامل متکلم به کلام نفسی هم بشود اما معنای ناطق این است که با نَفَس و زبان حرف می زند چون حرف زدن ما انسانها اینگونه است که نَفَس را به صورت صوت می آوریم و با زبان، این نَفَسِ واحد را دارای مقاطع متعدد می کنیم تا حروف متعدد و کلمات، درست شود و کلام و نطق حاصل شود. وقتی می گوییم خداوند ـ تبارک ـ ناطق است معنایش همین است یعنی با نَفَس و زبان حرف می زند و این غیر از متکلم بودن است و متکلم بودن را بعدا به طور مفصل سه معنی می کنیم.

«و الکلام و القدره و العلم»

این عبارت، مطلب بعدی است که مرحوم قاضی سعید نظر دوم قرار می دهد و می فرماید کلام و قدرت و علم، جاری مجرای واحدند. یعنی همه یکسان اند کلام، صفت فعل است و قدرت و علم صفت ذاتند. اگر اینها بخواهند یکسان شوند یا باید قدرت و علم را مثل کلام، صفتِ فعل بگیریم و ملحق به کلام کنیم یا باید کلام را مثل قدرت و علم، صفت ذات بگیریم و ملحق به قدرت و علم کنیم هر دو احتمال وجود دارد و مرحوم قاضی سعید هر دو احتمال را ذکر می کنند.

ص: ۵۸

«لیس شیء منها مخلوقا»

هیچ یک از این سه، مخلوق نیستند. یعنی کسی اینها را به خداوند _ تبارک _ نداده و خود خداوند _ تبارک _ هم اینها را برای خودش خلق نکرده.

در توضیحی که می دهیم طبق یک احتمال هر سه را حادث می گیریم اگر صفت فعل باشند. اما در عین حال می گوییم مخلوق نیستند. یعنی حادثی است که مخلوق نمی باشد. اگر مراد این باشد که اصلاً مخلوق نیستند این احتمال، احتمال روشنی نیست که شیئ حادث باشد و در عین حال مخلوق نباشد. اما اگر منظور ما این است که مخلوقِ غیر نیست این، اشکال ندارد چون این صفات حادث می شوند و خود خداوند _ تبارک _ برای خودش خلق کرده این احتمال، اشکال تناقض ندارد ولی اشکال حادث بودن دارد.

اگر این سه را صفت فعل بگیریم آنها را حادث می کنیم ولی مخلوق نمی کنیم اما اگر این سه را صفت ذات بگیریم می توانیم آنها را حادث و مخلوق نکنیم حتی مخلوق خود خداوند _ تبارک _ هم نکنیم و بگوییم از ابتدا همراه خود خداوند _ تبارک _ بودند و شاید عین ذاتش باشند.

«فقال: قاتله الله! اما علم ان الجسم محدود»

امام علیه السلام از رای اول جواب می دهند که جسم محدود است و خداوند _ تبارک _ محدود نیست پس جسم نیست. این مطلب در روایات قبل به طور کامل توضیح داده شده زیرا در روایات قبل، جسم بودن خداوند _ تبارک _ را از هشام نقل می کردیم و رد می کردیم.

این عبـارت که امام علیه السـلام فرمودنـد یک مقـدمه قیاس است و مقـدمه دیگر این است که «و الله لیس بمحـدود» نتیجه می گیریم که «فـالله لیس بجسم» قیاس، قیاس اقترانی به شـکل ثانی است و نتیجه می دهـد که خداونـد ـ تبارک ـ جسم نیست یا جسم، خداوند ـ تبارک ـ نیست. بسـتگی دارد که مقدمه اول را چه چیز قرار بدهی اگر بگویی: «الله لیس بمحدود» و «الجسم محـدود» نـتیجه می گیریم «فـالله لیس بجسم» امـا اگر بگویی «الجسم محـدود» و «الله لیس بمحـدود» نتیجه می گیریم «فالجسـم لیس بالله».

«و الکلام غیر المتکلم»

این عبارت، ورود در رای دوم است و نظر دوم را رد می کنند.

امام علیه السـلام می فرمایـد کلام با متکلم مغایرت دارد در حالی که علم خداونـد ـ تبارک ـ با ذاتش مغایرت ندارد. قدرت خداوند ـ تبارک ـ با ذاتش مغایرت ندارد. چرا شـما آن که با خداوند ـ تبارک ـ مغایرت دارد با آن که عین ذات خداوند ـ تبارک ـ است جاری مجرای واحـد قرار می دهیـد. علم و قدرتی که عین ذات خداوند ـ تبارک ـ است با کلامی که غیر از متکلم «یعنی غیر از خداوند ـ تبارک ـ» است چگونه جاری مجرای واحد می شود و یک چیز می گردد.

«معاذ الله و ابرء الی الله من هذا القول!»

امام علیه السلام می فرماید «هذا القول» و نفرمود «قول هشام»، که با این نکته بعدا کار داریم.

«لا جسم و لا صوره و لا تحدید»

امام علیه السلام با این عبارت، تاکید جواب از رای اول می کند چون رای اول این بود که «ان الجسم محدود» حال این عبارت را تاکید می کند و می فرماید جسم و صورت نیست، محدود هم نیست.

«و کل شیء سواه مخلوق»

این عبارت را مرحوم قاضی سعید می فرماید تاکید جواب از رای دوم است. جواب از رای دوم این بود که فرمود «و الکلام غیر المتکلم». پس کلام سوای متکلم «یعنی سوای الله» است و هر چیزی غیر از خداوند ـ تبارک ـ، مخلوق است. امام علیه السلام غیریت متکلم را تاکید می کند.

سپس مرحوم قاضی سعید احتمال می دهد که تاکید نباشد بلکه خودش یک دلیل مستقل و ردّ مستقلی بر هشام باشد یعنی رای دوم هشام را با دلیل دومی رد می کنند در این صورت این عبارت امام علیه السلام مقدمه برای قیاس می شود و کبری قرار داده می شود که صغری همان چیزی است که از ردّ اوّلی که بر رای دوم وارد کردیم معلوم می شود و آن این است «و الکلام غیر المتکلم» و این طور بگوییم:

صغری: «الکلام سوی المتکلم»

کبری: «و کل شیء ما سوی المتکلم مخلوق»

نتیجه: «فالکلام مخلوق» و اگر کلام، مخلوق است نمی توان آن را عین علم و قدرت قرار داد زیرا علم و قدرت، مخلوق نیستند.

«و انما تکون الاشیاء بارادته و مشیته من غیر کلام»

«تکون» تامه است. این عبارت، جواب از رای سوم است. هشام، خداوند ـ تبارک ـ را ناطق قرار داد دلیلش بر ناطق بودن خداوند ـ تبارک ـ چیست؟ شاید بتوان گفت که همان قول خود خداوند ـ تبارک ـ است که (اِذا اَرادَ شَیئاً اَن یَقُولَ لَه کُن فَیَکُون)(۱)که لفظ «یقول» هشام را به اشتباه انداخته و فکر کرده که خداوند ـ تبارک ـ با کلمه و صوت می گوید «کن». و بعد هم نتیجه گرفته که خداوند ـ تبارک ـ ناطق است یعنی به کلمه «کن» مثلا نطق می کند.

ص: ۶۱

۱- (۲) سوره یس، آیه ۸۲.

امام می فرمایـد خداونـد ـ تبارک ـ اشـیاء را با مشـیت و اراده می سازد و «کن» همان معنای اراده است یعنی با اراده، دسـتورِ «کن» می دهد نه با لفظ یا تردّد نَفَس و با صوت.

ترجمه: منحصرا اشیا محقق می شوند «و وجود می گیرند» با اراده و مشیتش «لازم نیست خداوند ـ تبارک ـ حرف بزند».

«و لا تردد فی نفس و لا نطق بلسان»

این عبارت، عطف تفسیری است. یعنی کلام متوقف به این دو تا است:

۱ـ تردد در نَفَس

۲ـ نطق با لسان.

نَفَس که همان صوت است باید بیاید و لسان باید این صوت بی نقش را به مقاطع فم، منتقش کند تا کلام درست شود.

«شرح: الجمانی نسبه الی الجمان بضم الجیم و تخفیف المیم و هو اللؤلؤ»

جمانی به معنای لؤلؤی است.

«نسب الراوی الی هشام امورا»

راوی سه رای را به هشام نسبت داده است.

کلمه «نسب الراوی» کلمه محتاطانه است. ما ابتـدا گفتیم هشام سه رای دارد ولی به صورت محتاطانه نبود لذا باید تعبیر مرحوم قاضـی سـعید را بکنیم و بگوییم راوی در این روایت و سوال خودش سه رأی را به هشـام نسـبت داده است چون مـا نمی دانیم رأی هشـام واقعـا چیست؟ بلکه طبق آنچه به هشـام نسـبت داده شـده ما از رأی هشام مطلع می شویم لـذا بایـد بگوییم به هشام اینگونه نسبت دادند.

«احدها ان الله جسم لیس کمثله شیء»

رای اول این است که خداوند ـ تبارک ـ جسم است ولی جسمی که با بقیه اجسام فرق می کند.

ص: ۶۲

«الثانی انه متکلم و ان الکلام و القدره و العلم یجری مجری واحداً»

در رای دوم، دو مطلب بیان می شود.

مطلب اول: خداوند ـ تبارک ـ متکلم است و این را همه قبول داریم و با هشام مخالفتی نداریم. اما راوی مطلب دوم را هم ضمیمه کرده و گفته کلام و قدرت و علم را بمنزله یک امر قرار داده است.

«علی معنی انه لیس شیء منها مخلوقا»

این عبارت را دو گونه معنی می کنیم:

معنای اول: کلام و قدرت و علم را جاری مجرای واحد قرار داده. به ضمیمه این قید که هیچ کدام از اینها مخلوق نیستند یعنی درباره کلام و قدرت و علم، اینگونه حکم کرده که بمنزله واحدند و این قید را هم آورده که هیچکدام مخلوق نیستند. یعنی در واقع دو حکم کرده:

۱ـ مخلوق نبودن

۲ـ بمنزله واحد بودن. این معنای اول، خیلی معنای واضحی نیست چون اگر بخواهد بگوید دو مطلب بیان کرده با این عبارت بیان نمی کند بلکه می گوید «کلام و قدرت و علم جاری مجرای واحدند مع انه لیس مخلوقا» یعنی طوری بیان می کند که بفهماند این دو مطلب را با هم آورده است.

معنای دوم: این عبارت می خواهد عبارت «یجری مجری واحدا» را معنی کند یعنی جاری مجرای واحد به این معنی است که هیچکدام مخلوق نیستند. پس در مخلوق نبودن بمنزله هم هستند.

اگر معنای دوم را اراده کنیم تقریبا حکم کردیم به اینکه هر سه «علم و قدرت و کلام» صفت ذاتند و احتمال بعدی که شاید هر سه را صفت فعل گرفته جا ندارد.

اما مرحوم قاضی سعید این احتمال که هر سه، صفت فعل باشند را صحیح می کند و می فرماید این سه حادثند ولی مخلوق نیستند یعنی حدوث را هم ضمیمه می کند.

«و هذا الاخیر یحتمل معنیین»

«هذا الاخیر» اشاره به چیست؟ در «الثانی» دو مطلب داشتیم:

۱_ «متکلم»

۲_ «ان الکلام و القدره و العلم یجری مجری واحدا علی معنی انه لیس شیء منها مخلوقا» مراد از «هذا الاخیر» مطلب دوم است زیرا مطلب اول را ما هم قبول داریم. لذا می فرماید مطلب دوم به دو صورت معنی می شود:

۱_ یا علم و قدرت را به کلام ملحق می کنیم و آن دو را مثل کلام، صفت فعل قرار می دهیم.

۲_ یا کلام را به قدرت و علم ملحق می کنیم و کلام را مثل آن دو، صفت ذات قرار می دهیم.

«احدهما کما هو المنقول عن هشام ان العلم و القدره و الکلام صفات افعال»

یکی از آن دو معنی چنانکه منقول از هشام می باشد این است که علم و قدرت و کلام، صفات افعال اند.

«لا تکون قبل الایجاد فتکون حادثه و ان لم تکن مخلوقه»

«لا تکون» تامه است. یعنی هیچکدام از این سه، قبل از ایجاد نبودند منظورش این است که سابقه عدم دارند. چون سابقه عدم دارند پس حادثند پس این صفات هم حادثند ولو مخلوق نیستند. این را باید توضیح بدهیم که اگر حادثند ولو مخلوق نیستند به چه معنی است؟

ص: ۶۴

اینکه بگوییم حادثند و مخلوق خدا ـ تبارک ـ هستند و مخلوق خلق نیستند حرف خوبی است و تناقض در آن نیست اما اگر حادث باشند و مخلوق نباشند به معنای این است که حتی مخلوق خداوند ـ تبارک ـ هم نباشند در اینجا نمی توان «ان لم تکن مخلوقه» را به معنای قدیم گرفت. نمی توان گفت «اینها حادثند ولو قدیم نیستند» چون وقتی حادثند معلوم است که قدیم نیستند نیازی نیست عبارت «ولو قدیم نیستند» را بیاوریم پس باید مراد این باشد که «حادثند ولی مخلوقِ خلق نیستند» اما می توانند مخلوق خداوند ـ تبارک ـ باشند چون حادث، حتما باید مخلوق باشد.

«و ثانیهما انّ الکلام مثل القدره و العلم من الصفات الذاتیه»

«مثلُ القدره» خبر برای «ان» است و «من الصفات الذاتیه» را بیانیه گرفتیم می توان «مثلَ القدره» را به نصب خواند و تشبیه به جمله معترضه گرفتیم و «من الصفات الذاتیه» را خبر بگیریم. هر دو صحیح است.

ترجمه: کلام، مثل قدرت و علم از صفات ذاتیه است یا این طور معنی می کنیم که کلام، مثل قدرت و علم است از بین صفات ذاتیه.

«الثالث انه یقول ان الله تعالی ناطق کما ان الانسان ناطق»

رای سوم این است که خداوند ـ تبارک ـ ناطق است «اما نه ناطق به معنای دیگر بلکه» به همان نحوه ای که انسان نطق می کند «که با تردّد نَفَس و نطق به لسان است».

صفحه ۲۲۱ سطر ۲۰ قوله «و قول الامام ـ علیه السلام ـ »

از اینجا شروع به شرح کلام امام علیه السلام می کنیم. امام علیه السلام در ابتدا می فرمایند «قاتله الله». این عبارت هم می تواند نفرین باشد و هم می تواند ترحم باشد. گاهی انسان به دشمن خودش این عبارت را می گوید گاهی هم یک حرفی از فرزندش می شنود یا دیگران برای او نقل می کنند که فرزند تو این حرف را زده در اینصورت این عبارت را به فرزندش می گوید که در اینصورت حالت ترحمی دارد.

ما می خواهیم بیان کنیم که امام علیه السلام، هشام را نفرین نکردند چون هشام شخصی نبوده که امام از او ناراحت باشد و نفرین کند لذا این عبارت حتما به عنوان ترّحم آمده است.

اشکال: در اینصورت اشکال می شود که شخصی مثل امام علیه السلام می خواهد شخص دیگری مثل هشام را رد کند چگونه اظهار ترحم می کند؟اظهار ترحم چگونه با ابطال مرحومٌ علیه جمع می شود؟

جواب: جوابی که مرحوم قاضی سعید می دهد این است که امام علیه السلام نفرمود: قول هشام را رد می کنم بلکه فرمود: این قول، مردود است. زیرا فرمود: «ابرء الی الله من هذا القول» یعنی مخالفت امام علیه السلام با هشام نیست بلکه مخالفت امام علیه السلام با این قول است پس اشکال ندارد که بر هشام ترحم کند. بله اگر می خواست هشام را رد کند مقابله می شد و ترحم معنی نداشت. به تعبیری که استاد می فرمایند: اگر امام علیه السلام می خواست هشام را باطل کند جای ترحم نبود اما امام علیه السلام می خواهد قول را باطل کند و بر قول ترحم نمی شود.

ص: ۶۶

توضیح عبارت

«و قول الامام _ علیه السلام _ قاتله الله ابطال للاقوال الثلاثه»

قول امام که فرمود «قاتله الله» ابطال هشام نیست بلکه ابطال اقوال ثلاثه است.

«و لا ینافی ذلک ان تکون تلک اللفظه استعملت مجازا فی الترّحم علیه کما یقوله الوالد لولده»

«و لا ینافی ذلک»: با ابطال، منافات ندارد اینکه این لفظ مجاز استعمال در ترحم شود «قاضی سعید قبول دارد که این استعمال، استعمال مجازی است یعنی این لفظ، مجازا در ترحم هشام بکار رفته است و در عین حال این قول دارد ابطال می شود. ابطال با ترحم، سازگار نیست. مرحوم قاضی سعید می فرماید این منافاتی ندارد و ابطال با ترحم، سازگار است. چون ابطال، ابطالِ قول است نه ابطال هشام».

«کما یقوله الوالد لولده»: مثال برای استعمال است و می فرماید این استعمال، انجام میشود.

«لان الابطال انما تعلق بهذا القول لا بانه قول هشام»

این عبارت دلیل برای «لا ینافی» است. چرا این ابطال، با اظهار ترحم منافات ندارد؟ زیرا که ابطال، تعلق به این گرفته نه به قول هشام. زیرا نمی خواهد بگوید این قول که قول هشام است باطل می باشد بلکه این قول را باطل می کند.

«کما یشعر بذلک قوله علیه السلام _ معاذ بالله و ابرء الی الله من هذا القول و لم یقل من صاحب ذلک القول»

«بذلک» یعنی به تعلق ابطال بهذا القول.

دلیل بر اینکه قول هشام را رد نکرده بلکه هذا القول را رد کرده عبارت امام است که فرمود «معاذ الله و ابرء الی الله من هذا القول» و نفرمود «من صاحب هذا القول». پس معلوم می شود که حضرت علیه السلام با هشام درگیر نبوده وقتی با هشام درگیر نبوده اظهار ترحم بر هشام اشکالی ندارد.

ص: ۶۷

نکته: دو نفر گاهی با هم بحث می کنند و یکی، دیگری را قبول ندارد. می گوید: مثلا «من فدای مغز پوک تو یا عقل فاسد تو بشوم». این شخص اظهار ترحم می کند در عین حال، فحش هم می دهد. اینگونه موارد حمل بر مسخره کردن می شود یعنی گفته می شود که در واقع فحش می دهد. اما اگر واقعا اظهار ترحم کند و در عین حال با هم در حال بحث و جنگ کردن باشند در اینصورت اگر واقعا بخواهد اظهار ترحم کند امکان ندارد. الان امام علیه السلام اگر با خود هشام درگیر بودند معنی نداشت اظهار ترحم کنند مگر اظهار ترحم به نحو مسخره کردن باشد که شان امام علیه السلام، این نیست. پس اظهار ترحم، به واقعیت است لذا جنگ را باید جنگ غیر واقعی دانست و گفت امام علیه السلام با هشام، جنگ ندارد بلکه با این قول، جنگ دارد.

«و قوله ـ علیه السلام ـ: اما علم ان الجسم محدود ابطال للامر الاول»

این قول امام ابطال رای اول است که می گفت خداوند ـ تبارک ـ جسم است و امام فرمود جسم، محدود است و خداوند ـ تبارک ـ نامحدود است پس خداوند ـ تبارک ـ جسم نیست.

«و قوله: و الکلام غیر المتکلم ابطال للامر الثانی»

این عبارت امام علیه السلام ابطال رای دوم است. یعنی نمی توان کلام را صفت ذاتی برای متکلم گرفت چون غیر از او است اما علم و قدرت، غیر از عالم و قادر نیست و زائد بر عالم و قادر نیست ولی کلام، غیر از متکلم و زائد بر متکلم است و نمی توان کلام را با علم و قدرت یکی گرفت.

ص: ۶۸

«و قوله لاجسم و لا صوره تاکید لابطال الامر الاول»

این عبارت امام علیه السلام، تاکید ابطال امر اول است. چون امر اول می گوید جسم است و امام علیه السلام دوباره می فرماید: لا جسم و لا صوره.

«و قوله: و کل شیء سواه تاکید لابطال الامر الثانی»

این عبارت امام علیه السلام تاکید ابطال امر ثانی است چون امر ثانی می گفت کلام، غیر از متکلم است دوباره می فرماید و هر چیزی غیر از خداوند _ تبارک _ است. اشیاء دیگر، غیر از خداوند _ تبارک _ هستند کلام هم غیر از خداوند _ تبارک _ است.

مصنف که می خواهد این عبارت را تاکید برای ابطال رای دوم قرار دهد کلمه «مخلوق» را نمی آورد چون در رد ثانی گفت «و الکلام غیر المتکلم» حال می فرماید و «کل شیء سواه» یعنی «کل شی غیر متکلم». ولی بعدا «مخلوق» را می آورد و احتمال می دهد که عبارت «کل شیء سواه» کبری برای قیاس و دلیل دیگر شود.

«و یمکن ان یکون کبری لدلیل آخر صغراه محذوف بقرینه الدلیل الاول»

احتمال دارد که این عبارت «کل شیء سواه» کبری برای دلیل و قیاس دیگر باشد که صغرای آن محذوف است به قرینه دلیل اول، مراد از دلیل اول، دلیل بطلان رای اول نیست بلکه مراد از دلیل اول یعنی دلیل اول برای ابطال رای دوم.

«و قوله و انما یکون الاشیاء الی آخر الخبر ابطال للامر الثالث»

این عبارت امام علیه السلام ابطال رای سوم است.

ص: ۶۹

«اما بطلان الرای الاول فقد سبق بیانه مستوفی»

اما بیان بطلان رای اول که خداوند ـ تبارک ـ جسم است باطل شد و بیان بطلانش در ذیل روایات قبلی گذشت.

ابطال رای هشام «رای دوم این بود که علم و قدرت و کلام نظیر هم هستند»/ حدیث هشتم در رد نظریات هشام ۹۲/۱۱/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ابطال رای هشام «رای دوم این بود که علم و قدرت و کلام نظیر هم هستند»/ حدیث هشتم در رد نظریات هشام

«و اما بیان الطال القول الثانی علی کلی الاحتمالین ضمن طریقین»(۱)

روایت هشتم در باب ششم سه رای را به هشام نسبت داد و امام علیه السلام هر سه رای را رد کردند.

رای اول هشام: خداوند ـ تبارک ـ جسم است اما جسمی که «لیس کمثله شی».

این رای را امام علیه السلام رد کردند به اینکه جسم محدود است و خداوند ـ تبارک ـ محدود نیست پس خداوند ـ تبارک ـ جسم نیست. توضیح این را در روایات گذشته بیان کردیم لذا احتیاج به تکرار نیست.

رای دوم هشام: کلام و علم و قدرت مثل هم هستند. این رای دوم را دو صورت معنی کردیم.

معنای اول: کلام مثل علم و قدرت باشد. یعنی آن دو صفات ذاتی اند کلام هم صفت ذاتی باشد.

معنای دوم: علم و قدرت، مثل کلام باشند. یعنی کلام صفت فعل است علم و قدرت هم صفت فعل باشند.

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۲۲، س۱۰.

رای سوم هشام: خداوند ـ تبارک ـ ناطق است چه ناطق به نطق ظاهری که همان تَردد نَفَس می باشد و چه ناطق به نطق معنوی باشد.

اشکال بر رای دوم: گفتیم رای دوم با دو احتمال تبیین می شود و هر احتمالی با دو طریق باطل می شود.

طریق اول: طریق اول که امام علیه السلام فرمودند مبتنی بر این مساله بود که کلام غیر از متکلم است.

طریق دوم: طریق دوم مبتنی بر این بود که هر چیزی که غیر از خداوند ـ تبارک ـ است مخلوق می باشد.

در طریق اول، مغایرت بین کلام و متکلم مطرح بود اما در طریق دوم مخلوق بودن هر چیزی غیر از خداوند ـ تبارک ـ مطرح

است. ما این دو طریق را باید در هر دو احتمال توضیح بدهیم.

رد احتمال اول از طریق اول: احتمال اول این بود که علم و قدرت مثل کلام باشند همانطور که کلام، صفت فعل است علم و قدرت هم صفت فعل باشند. به عبارت دیگر همانطور که کلام، غیر خداوند _ تبارک _ است علم و قدرت هم غیر خداوند _ تبارک _ باشد.

مقدمه: گفته می شود کلام غیر از متکلم است. متکلم را به سه صورت معنی می کنیم در هر سه معنی باید ثابت کنیم کلام، غیر از متکلم است.

معنای متکلم:

معنای اول: «من یوجد الکلام» است. یعنی متکلم کسی است که کلام را ایجاد می کند.

ص: ۷۱

معنای دوم: «من قام به الکلام» است. یعنی متکلم کسی است که کلام به او قیام دارد و متکی است.

معنای سوم: «من یقوی علی الکلام» است. یعنی کسی که قدرت بر کلام دارد چه صحبت کند یا نکند اما در دو صورت قبلی، کلام باید حاصل شود تا به او متکلم بگوییم مثل کاتب که دو اطلاق دارد گاهی مراد کاتب بالفعل است یعنی کسی که بالفعل مشغول نوشتن است گاهی مراد کاتب بالقوه است یعنی کسی که قوه کتابت را دارد و هر دو را اطلاق می کنند.

توضیح معنای اول: «من یوجد اللکلام» به این معنی است که شخصی عبارتی را به وجود می آورد. این عبارت دو قسم است.

قسم اول: گاهی الفاظ سافله است که همراه صوت می باشند.

قسم دوم: گاهی الفاظ عالیه است که همراه صوت نمی باشند بلکه حقیقت و واقعیت الفاظ سافله است. به عبارت دیگر، الفاظ عالیه، ملکوت الفاظ سافله هستند به طوری که اگر این ملکوت را تنزل بدهیم و به عالم مُلك بیاوریم همراه صوت می شوند.

توجه کنید که در اینجا شبهه پیش نیاید زیرا ما گاهی چیزی را تصور می کنیم «چه در تعقل چه در تخیل تصور کنیم» سپس این را تنزل می دهیم و به صورت صوت بیان می کنیم. این، حقیقت الفاظ را ابتداءً دارد و وقتی آنها را تنزل بدهیم الفاظ بوجود می آیند. مراد ما در کلام عالی این نیست. اینکه در عقل یا خیال خودمان کلام راآماده می کنیم این را کلام نفسی می گویند این، ایجاد کلام نیست بلکه قیام کلام به ما است یعنی نه اینکه ما آن را ایجاد کرده باشیم. ایجاد به این است که با الفاظ ایجاد شود و ما الفاظ را دو قسمت می کنیم:

۱ _ الفاظی که با صوت همراه است.

۲ _ الفاظی که با صوت همراه نیست. یعنی خداوند _ تبارک _ این کلام را القاء کرده ولی همراه صوت نبوده است بلکه طوری بوده که ملائکه مجرده آنها را تلقی کردند و پایین آوردند و همراه با صوت کردند و به گوش ما رساندند. آن وحی هایی که انجام می شود همه آنها الفاظ است ولی الفاظ عالیه حقیقیه است که ملکوت این الفاظند به طوری که اگر تنزلشان بدهیم این الفاظ بدست می آید. پس در این معنای اول که بیان می کنیم لفظ، صادر و ایجاد شده. متکلم هم آن لفظ را ایجاد کرده لذا به او متکلم می گوییم نه اینکه لفظ در باطنش گذشته باشد مثل اینکه الفاظ را تعقل یا تخیل کنیم. گذشتن از نفس، تلفظ نیست. بلکه باید لفظ را در بیرون از نفس خودش ایجاد کند و این لفظ ایجاد شده در بیرونِ نفس دو قسم است که یا همراه صورت است یا نیست. آن لفظ بدون صوت، لفظ عالی است اما این لفظ با صوت، لفظ سافل است یعنی آن برای عالم ملکوت است و این برای عالم مُلک است.

توضیح معنای دوم: «من قام به الکلام» مربوط به کلام نفسانی است.

کلام نفسی را خود ما داریم و لذا به راحتی فهمیده می شود. مثلا بدون اینکه با کسی حرف بزنیم در ذهن خودمان الفاظی را ردیف می کنیم ما در تعقل خودمان دو حالت داریم. یکبار معنی را بدون استمداد از لفظ می آوریم مثلا طلوع خورشید را تصور می کنیم اما یکبار در دل خودمان با خودمان حرف می زنیم و کسی نمی شنود یعنی الفاظ را ردیف می کنیم و به کمک الفاظ، معنی می آید مثلا در ذهن خودمان می گوییم خورشید طلوع کرد. این معنی به توسط لفظی که ردیف کردیم به زبان می آید. در جایی که طلوع خورشید را درک می کنیم اصلا کلامی نیست ولی در جایی که خودمان با خودمان حرف می زنیم حرف خودمان را می فهمیم کلام نفسی است. این کلام نفسی قائم به ما هست و اینطور نیست که آن را القاء کرده باشیم البته در اینجا هم ایجاد کلام صدق می کند چون فاعل، فعل را ایجاد می کند و این فعلِ ایجاد شده، به فاعل قائم می شود در جایی که قیام است ایجاد هم هست ولی گاهی کسی ایجاد می کند و بعدا بر ما قائم می شود و گاهی خودمان ایجاد می کنیم و بر ما قائم می شود مثلا ما سفیدی را بر دیوار قائم می کنیم الان ما ایجاد کردیم ولی به دیوار قائم می شود. اما کسی ممکن است مثلاـ حرفی بزند و کلامی را ایجاد کند و این کلام معنایی دارد که آن معنی به ما قائم می شود. اما گاهی خودمان ایجاد می کنیم و آنچه که ایجاد می کنیم به خودمن قائم می شود که فاعل و قابل هر دو یکی است ولی از نظر اعتبار متفاوتند.

ص: ۷۳

در کلام نفسی اینگونه است که ایجاد کلام می کنیم و خودمان هم آن کلام را قبول می کنیم بر خلاف فرض قبلی که ایجاد کلام و الفاظ در بیرون از خودمان می کردیم که گاهی با صوت و گاهی بدون صوت است. کلام نفسی اگر تنزل کند به لفظِ همراه با صوت تبدیل می شود آن کلامی هم که ایجاد کلام بود ولی بدون صوت بود اگر تنزل می کرد همراه با صوت می شد. هر دو از این جهت مشترك بودند ولی فرقشان این بود که کلام نفسی قائم به نفس است اما کلامی که قبلاً می گفتیم صادر از نفس و بیرون از نفس است ولی بدون صوت می باشد.

توضیح معنای سوم: «من یقوی علی الکلام» یعنی کسی که قدرت بر کلام داشته باشد و لو کلامی را القا نکرده باشد و در نفس خودش ردیف نکرده باشد مثل اینکه به ما می گویند کاتب، به این مناسبت که قدرت بر کتابت داریم.

اگر مراد از متکلم این معنای سوم باشد «متکلم بودن» صفتِ ذاتی می شود نه اینکه کلام بودن صفت ذاتی شود. کلام علی ای حال صفتِ فعل است. در معنای اول و معنای دوم «متکلم بودن» هم صفتِ فعل است.

حکم معنای اول: در این معنا متکلم با کلام فرق دارد چون کلام همان الفاظِ ایجاد شده است. متکلم «مَن یوجد الالفاظ» است و «من یوجود الالفاظ» با موجود فرق می کند. پس متکلم با کلام فرق می کند و می توان گفت متکلم غیر از کلام است.

ص: ۷۴

حکم معنـای دوم: در معنـای دوم، متکلم، «من یقوم به الکلام» بود یعنی کلام، قائم است و متکلم، «من یقوم به» است و قائم با «من یقوم به» فرق می کند پس کلام با متکلم فرق می کند.

حکم معنای سوم: در معنای سوم متکلم «من یقوی علی الکلام» است و «من یقوی علی الکلام» با خود کلام فرق می کند.

پس در هر سه معنی کلام غیر از متکلم است. پس عبارت امام که فرمودنـد کلام غیر از متکلم است روشن شـد و طبق هر سـه معنی ثابت شد.

رد احتمال اول در رای دوم هشام: احتمال اول در رای دوم این بود که علم و قـدرت مثل کلام هسـتند. اگر علم و قـدرت مثل کلام باشند علم و قدرت غیر از عالم و قادر خواهند شد.

اثبات ملازمه: چون کلام غیر از متکلم است اگر علم و قدرت هم مثل کلام باشند علم و قدرت هم غیر از عالم و قادر خواهند شد. این مقدمه ای که ذکر کردیم برای بیان اثبات ملازمه بود.

لکن تالی باطل است و ثابت شد. علم و قدرت خداوند ـ تبارک ـ عین ذاتش است و زائد بر ذات نیست نتیجه می گیریم که علم و قدرت مثل کلام نیستند. پس رای دوم هشام طبق احتمال اول باطل شد.

توضیح عبارت

«و اما بیان ابطال القول الثانی علی کلی الاحتمالین»

اما بیان ابطال قول ثانی و رای دوم هشام بنابر هر دو احتمال.

«کلا» هم با الف و هم با یاء می آید ولی وقتی به اسم ظاهر اضافه می شود با الف می آید و گفته می شود «کلا الاحتمالین».

«فمن طریقین»

این عبارت به خاطر این است که خود امام از دو طریق این رای دوم هشام را رد کردند. یکی از طریق اینکه کلام غیر از متکلم است و یکی از طریق اینکه کلام، مخلوق است.

«اما الاحتمال الاول و هو ان یکون العلم و القدره مثل الکلام»

احتمال اول این است که علم و قدرت که صفت ذاتی اند مثل کلام است که صفت فعلی می باشد. سپس بین صفت ذاتی و صفت فعلی فرقی را بیان می کند. یک فرق را مرحوم کلینی در کافی ذکر کرده یک فرق هم ایشان ذکر می کند.

بیان فرق بین صفت فعلی و صفت ذاتی:

فرق اول از طرف مرحوم کلینی: هر صفتی که بتوانیم مقابلش را برای خداوند ـ تبارک ـ اثبات کنیم صفت فعلی است اما اگر نتوانیم مقابلش را برای خداوند ـ تبارک ـ اثبات کنیم صفت ذاتی است. مثلاـ مقابلِ علم، جهل است و جهل را نمی توانیم برای خداوند ـ تبارک ـ ثابت کنیم. مقابل قدرت، عجز است و عجز را نمی توانیم برای خداوند ـ تبارک ـ ثابت کنیم. اینها را صفت ذاتی می گویند اما خلق کردنِ زید که مقابلش خلق نکردن زید است، هر دو را می توان به خداوند ـ تبارک ـ اسناد داد یا مانند رزق دادن و رزق ندادن یا شفا دادن و مریض کردن صفات فعل اند.

ص: ۷۶

این فرق راهمه فلاسفه قبول دارند.

فرق دوم از طرف شارح «مرحوم قاضی سعید»: صفت ذات آن است که قبل از فعل باشد و صفت فعل آن است که مع الفعل باشد. قدرت، قبل از فعل است ولی خلق، همراه با فعل است. خالق بودن همراه با فعل است البته خالق دو معنی دارد:

۱ _ «کونه بحیث ان یخلق» یعنی خدا _ تبارک _ طوری است که می تواند خلق کند. این معنی به قدرت بر می گردد که از صفات ذات است.

۲ _ به معنای اینکه خلق می کند یعنی مشغول خلق است. این همراه فعل است و صفت فعل می شود.

شارح می فرماید: احتمال اول این است که علم و قدرت مثل کلام باشند به این معنی که همراه فعل باشند نه اینکه قبل از فعل باشند.

«بان یکون الکل مع الفعل لا قبله»

مراد از «الکل» علم و قدرت و کلام است یعنی هر سه، مع الفعل باشند و قبل الفعل نباشند. در اینصورت که مع الفعل باشند صفت فعل می شوند.

«فمن الطریق الاول نقول»

احتمال اول را اگر بخواهیم باطل کنیم به دو طریق باطل خواهیم کرد

ترجمه: اما ابطال احتمال اول به طریق اول

«ان الکلام غیر المتکلم»

این، یک مقدمه است که امام علیه السلام هم همین را فرمودند. این مقدمه بیان ملازمه موجود در آن قضیه شرطیه می کند. حال باید این عبارت را توضیح بدهیم و سه معنی برای متکلم می آوریم و در هر سه معنی ثابت می کنیم کلام با متکلم مغایرت دارد.

«لاـن المتكلم امـا بمعنى من يوجِـد الكلام بناء على كون الكلام عباره عن الالفاظ و العبارات سواء كانت الفاظا سافله صوتيه او عاليه حقيقيه»

متکلم یا به معنای «من یوجـد الکلام» است بنابراینکه کلام عبارت از الفاظ و عبارات باشد چه الفاظ سافله صوتیه « یعنی سافله ای که همراه با صوت است» باشد چه الفاظ عالیه حقیقیه «یعنی الفاظی که حقیقت و ملکوت الفاظ صوتیه است»

نکته: گاهی عقل خداونـد چیزی را ایجاد می کنـد و اگر تنزل کند نفس می شود و نفس اگر تنزل کند موجود مادی می شود هیـچ جـا صوت در کـار نیست. اما گاهی چیزی است که اگر تنزل داده شود همراه با صوت می شود ما معتقـدیم تمام کلماتی که ما می گوییم حقیقتی در عالم بالا دارد و اگر آن حقیقت را تنزل بدهیم تبدیل به این کلمات می شود

مراد مـا از الفـاظ عـالیه حقیقیه، عقـل خـارجی نیست چـون اگر عقـل خـارجی تنزل کنـد همراه بـا صـوت نمی شود. منظور ما چیزهایی است که اگر تنزل داده شود همراه با صوت می شونـد. یعنی حقیقت قرآن در عالم بالا است و اگر تنزل بدهی تبدیل به این کلمات مکتوب می شود.

«فهذا المعنى غير المتكلم بالضروره»

«بالضروره» به معنای بالبداهه است.

«هـذا المعنی»: این معنایی که برای کلام کردیم با متکلم فرق می کنـد چون کلام در این معنی، عبارت از الفاظ و عبارات بود و الفاظ و عبارات با متکلم تفاوت دارند.

ص: ۷۸

«و اما بمعنی من یقوم به الکلام بناء علی الکلام النفسی»

این عبارت، معنای دوم متکلم را بیان می کند.

یـا متکلم به معنـای «من یقوم به الکلام» است بنابر اینکه کلام نفسـی داشـته باشـیم. البته کلام نفسـی در خودمان داریم اما در مورد خداوند _ تبارک _ اختلاف است که کلام نفسی داریم یا نداریم.

«فمن الواضح ایضا ان هذا المعنی غیر المتکلم اذ القائم بالشیء غیره لا محاله»

«ایضا» یعنی همانطور که در معنای اول واضح بود در معنای دوم هم واضـح است که این معنای دوم غیر متکلم است زیرا قائم به شیء غیر از خود شی است لا محاله.

«و ایضا هذه الکلمات انما تلقی فی کسوه الالفاظ الی الغیر فکیف تکون عین المتکلم»

این عبارت دلیل دیگری است بر مغایرت کلام با متکلم به معنای دوم.

اگر متکلم به معنـای «من یقوم به الکلام» باشـد دو دلیل بر این مطلب اقامه می شود که متکلم غیر از کلام است. دلیل اول را با عبارت قبلی بیان کردیم الان دلیل دوم را بیان می کنیم: متکلمی که کلام نفسی دارد می تواند این کلام نفسی اش را با الفاظ به دیگران القـا کنـد یعنی کلام نفسـی چیزی است که قـابلیت القـاء به غیر دارد در حالی که متکلم اینگونه نیست و می تواند القاء به غیر کنـد ولی کلام نفسـی که در نفس متکلم نقش بسـته را می توانـد تبدیل به الفاظ کند و به دیگران القاء کند. پس متکلم قابل القاء به غیر نیست ولی کلام نفسی قابل القاء به غیر است پس کلام نفسی غیر از خود متکلم است.

ص: ۷۹

ترجمه: این کلماتی که کلام نفسی می سازند در لباس الفاظ به دیگران القاء می شود پس چگونه کلام نفسی، عین متکلّمی است که نمی تواند به دیگران القاء شود. پس کلام غیر از متکلم است.

«و اما بمعنی من یقوی علی الکلام فالقوی علی الشیء غیر الشیء»

معنای سوم متکلم، «من یقوی علی الکلام» است در اینصورت هم متکلم با کلام فرق می کند زیرا «قوی علی الشی» غیر از «شیء» است یعنی متکلم غیر از کلام است.

«فلو کان العلم و القدره مثل الکلام لکانا غیر العالم و القادر»

تا اینجا کلام امام علیه السلام که فرمود کلام غیر از متکلم است را توضیح دادیم و بیان ملازمه هم کردیم پس قیاس استثنایی را با این عبارت تنظیم می کنیم و می گوییم اگر علم و قدرت مثل کلام باشند هر آینه علم و قدرت غیر از عالم و قادر می باشد «چون کلام، غیر از متکلم بود پس اگر علم و قدرت مثل کلام باشد لازم می آید علم و قدرت هم غیر از عالم و قادر باشد. و در اینصورت لازم می آید علم و قدرت زائد بر ذات خداوند ـ تبارک ـ باشند و زائد بودن «یعنی تالی» باطل است پس اینکه علم و قدرت مثل کلام باشند «یعنی مقدم» باطل است.

«فیکون الله سبحانه عالما بعلم»

خداوند ـ تبارک ـ عالم می شود به وسیله علم. درحالی که خداوند ـ تبارک ـ عالم بذاته است نه به وسیله علم.

ص: ۸۰

«فیحتاج فی صفه کماله الی غیره»

لازمه اش این است که خداوند _ تبارک _ در صفت کمالیش به غیر خودش محتاج شود و احتیاج به غیر باطل است پس اینکه خداوند _ تبارک _ عالم به علم باشد باطل است پس اینکه علم غیر از عالم باشد باطل است پس اینکه علم مثل کلام باشد باطل است.

صفحه ۲۲۲ سطر ۱۹ قوله «و من الطریق الثانی»

طریق دوم در ابطال احتمال اول: احتمال اول این بود که علم و قدرت مثل کلام هستند. دوباره از همان مقدمه ای که گفتیم استفاده می کنیم و لی در گذشته بیان ملازمه برای مقدم و تالی در قضیه شرطیه قرار دادیم حال همان مقدمه ای را که ذکر کردیم صغری قرار می دهیم و کبری را به آن محلق می کنیم خود کبری را هم امام فرمودند

اینطور فرمودند «الکلام غیر المتکلم» که این را صغری قرار می دهیم. سپس کبری را ضمیمه می کنیم « و کل ما هو غیر المتکلم فهو مخلوق» یعنی «کل ماسوی الله» مخلوق است. نتیجه می گیریم «فالکلام مخلوق»

حال قیاس استثنایی را بیان می کنیم: اگر علم و قدرت مثل کلام باشد با توجه به اینکه ثابت شد کلام، مخلوق است لازم می آید علم و قدرت، مخلوق باشند. لکن مخلوق بودن علم و قدرت باطل است چون این دو از صفات ذاتیه اند.

اینکه مخلوق بودن علم و قدرت باطل است دلیل آوردیم که چون علم و قدرت، عین ذاتند پس مخلوق بودنشان باطل است اما دلیل دیگری هم می توان اقامه کرد و گفت مخلوق بودن باطل است چون اگر علم و قدرت، مخلوق خداوند _ تبارک _ باشند لازم می آید که خداوند _ تبارک _ متصف به مخلوقِ خودش شود و اتصاف خداوند _ تبارک _ به مخلوق خودش باطل است.

توضیح عبارت

«و من الطریق الثانی لوکان العلم و القدره یجری مجری الکلام»

طریق ثانی برابطال احتمال اول که در عبارت خود امام علیه السلام آمده بود.

ترجمه: طریق دوم این است که اگر علم و قدرت به منزله کلام باشند «با این عبارت، مقدم را گفت و تالی را بعدا می گوید».

«و من البین الکلام غیر المتکلم فیکون العلم و القدره غیر الله تعالی و کل ماسواه سبحانه مخلوق»

به صورت جمله معترضه ثابت می کند که کلام، مخلوق است یعنی همان قیاس اقترانی که آوردیمک

بیّن است که کلام غیر از متکلم است و لازم می آید که علم و قدرت، غیر از خداوند ـ تبارک ـ باشند چون همانطور که کلام، غیر است علم و قدرت هم غیر می شوند و هر غیری مخلوق است و چون کلام، مخلوق است قدرت هم مخلوق می شود.

«لامتناع تعدد المبادی القدیمه و استحاله الشریک»

به چه دلیل «کل ما سواه مخلوق» است؟ چون اگر از بینِ ما سوی، کسی را غیر مخلوق قرار دهید لازمه اش این است که مبدء قدیم را متعدد کرده باشید و برای خداوند ـ تبارک ـ شریک درست کرده باشید.

ترجمه: ممتنع است تعدد مبادی قدیمه و محال است شریکی برای خداوند «پس باید همه موجودات غیر از خداوند ـ تبارک ـ را مخلوق قرار بدهی و الا اگر بخواهی یکی از موجودات را در طراز خداوند ـ تبارک ـ قرار بدهی، شریک می شود.

«فیکون العلم و القدره مخلوقین»

تفریع بر قبل است یعنی تفریع بر «کل ما سواه مخلوق» است.

پس علم و قدرت با توجه به اینکه مثل کلام شد و در نتیجه غیر ذات شد لازم می آید که علم و قدرت مخلوق باشند.

«و یمتنع اتصاف الخالق بخلقه»

این عبارت «اگر علم و قدرت مخلوق باشند» چگونه باطل است؟ می فرماید نمی توان خالق را به خلق خودش متصف کرد. مراد از «اتصاف الخالق بخلقه» اتصاف خداوند تبارک به خلقش است که باطل می شود اما اتصاف فعلی یا اضافی به خلق باطل نیست.

«فلایجوز اتصافه بالعلم و القدره»

پس جایز نیست متصف به علم و قدرت شود درحالی که متصف به علم و قدرت می شود پس علم و قدرت، خلقِ او نیستند پس معلوم می شود علم و قدرت، غیر آن نیست بلکه عین ذاتش است و اگر عین ذاتش است مثل کلام نیست.

صفحه **۲۲۳** سطر ا قوله «و اما الاحتمال الثانی»

بیان احتمال ثانی: احتمال دوم این است که کلام که صفت فعل است مثل علم و قدرت می باشد که صفت ذات است. این احتمال هم با دو طریق باطل می شود.

رد احتمال ثانی از طریق اول: کلام، غیر متکلم است و علم و قدرت، غیر عالم و قادر نیست پس کلام، علم و قدرت نیست.

رد احتمال ثانی از طریق دوم: از حد وسطِ مخلوقیت، استفاده می کنیم و اینطور می گوییم:

قیـاس اول: کلاـم غیر از متکلم است پس مخلوق است به بیانی که گفته شـد یعنی کلام غیر از متکلم است و هر غیری مخلوق است پس کلام، مخلوق است.

قیاس دوم: کلام مخلوق است و علم و قدرت مخلوق نیستند بلکه عین ذاتند پس کلام، عین علم و قدرت نیست.

توضیح عبارت

«و اما الاحتمال الثانی و هو ان یکون الکلام مثل العلم و القدره من الصفات الذاتیه»

احتمال دوم این است که کلام مثل علم و قدرت از صفات ذاتیه باشد.

«فمن الطریق الاول نقول ان الکلام غیر المتکلم بالبیان الذی قلنا»

این احتمال ثانی باطل است اما طریق اول بر بطلان این است که بگوییم کلام به هر سه معنی غیر متکلم است به بیانی که گفته شد.

«فلا یمکن ان یکون مثل العلم و القدره»

ممکن نیست کلام مثل علم و قدرت باشد چون علم و قدرت، غیر نیستند ولی کلام، غیر است و چیزی که غیر است نمی تواند همان چیزی باشد که غیر نیست. پس کلام نمی تواند علم و قدرت باشد.

«و من الطریق الثانی اذا کان الکلام غیر المتکلم الذی هو الله سبحانه کان مخلوقا»

با این عبارت قیاس اول را بیان می کند.

ابطال احتمال دوم از طریق ثانی این است که اگر کلام غیر از متکلم باشـد مخلوق خواهـد بود یعنی کلام غیر متکلم و خداوند ــ تبارک ــ است و چیزی که غیر از خداوند ــ تبارک ــ باشد مخلوق است پس کلام، مخلوق است.

«لان ما سواه مخلوق»

این عبارت، اشاره به کبری در قیاس اول دارد.

نتیجه قیاس قبلی را در قیاس دوم بکار می برد و می گوید کلام مخلوق است و چون ما سوای خداوند _ تبارک _ مخلوق است پس کلام هم که ما سوای خداوند _ تبارك _ است باید مخلوق باشد.

«فلا یکون مثل العلم و القدره لانهما لیسا بمخلوقین»

«لانها» مقدمه دیگری در قیاس دوم است.

از اینجا وارد قیاس دوم می شود و اینطور بیان می کند: کلام، مخلوق است اما علم و قدرت مخلوق نیستند پس کلام مثل علم و قدرت نیست.

ابطال رای سوم هشام «رای سوم این بود که خداوند _ تبارک _ ناطق است چه ناطق به نطق ظاهری که همان تَردد نَفَس می باشد و چه ناطق به نطق معنوی باشد.» ۹۲/۱۱/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ابطال رای سوم هشام «رای سوم این بود که خداوند _ تبارک _ ناطق است چه ناطق به نطق ظاهری که همان تَردد نَفَس می باشد و چه ناطق به نطق معنوی باشد.»

«واما بیان ابطال القول الثالث و هو ان یتصف الباری جل جلاله بالنطق»(۱)

در حدیث هشتم سه رای به هشام نسبت داده شد

رای اول: هشام خداوند _ تبارک _ را جسم می داند ولی جسمی که «لیس کمثله شی» باشد.

رای دوم: هشام علم و قدرت و کلام را مانند هم قرار می دهد« یا علم و قدرت که صفات ذاتی اند به کلام که صفت فعل است ملحق می کند یا برعکس کلام را که صفت فعل است به علم و قدرت که صفت ذات است ملحق می کند».

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۲۳، س۶.

رای سوم: خداوند _ تبارک _ ناطق است.

رای اول و دوم را باطل کردیم

مرحوم قاضی سعید ابتدا عامل پیدایش رای سوم را ذکر می کند بعدا آن را رد می کند.

منشا پیـدایش رای سوم: آن عاملی که باعث پیـدایش این رای شده قول خداوند _ تبارک _ است که فرموده (انما قولنا لشـی اذا اردناه ان نقول له کن فیکون») (۱)لفظ «قولنا» و «نقول» بکار رفته و کلمه «کن» را بیان می کند. این سه قرینه دلالت بر ناطق بودن خداوند _ تبارک می کند.

ابطـال رای سوم هشـام: ما آیه قرآن را قبول داریم ولی بعضـی از ظواهر را بایـد توجیه کنیم همانطور که (الرحمن علی العرش استوی) (۲)داریم و توجیه می کنیم همچنین در این آیه، لفظ «قولنا» و «نقول» را توجیه می کنیم. یعنی آیاتی وجود دارد که به ظاهر آنها نمی توان عمل کرد و حتما احتیاج به توجیه دارند. این مطلب، راه را برای توجیه همه آیات باز نمی کند بلکه آیاتی که یقینا بایـد توجیه شونـد توجیه می شونـد مثلا (الرحمن علی العرش اسـتوی)نیاز به توجیه دارد کسانی که جرات توجیه پیدا نکردنـد گفتنـد این آیه را نمی فهمیم ولی به خود خداونـد _ تبـارک _ واگـذار می کنیم یعنی همه معتقدنـد این آیه نیـاز به توجیه دارد در مواردی که همه معتقـد به توجیهنـد و هیـچ عقلی، ظـاهر را قبول نمی کنـد مـا اجازه توجیه آیات را داریم یعنی اینطور نیست که اگر در چنـد مـورد آیه قرآن را تـوجیه کردیم دست مـا بـاز باشـد و هر جـا خواسـتیم هر حرفی را بزنیم بلکه جاهـایی کـه تـوجیه واجـب اسـت، تـوجیه می کنیم از جمله مـوارد، همین آیه است که اگر بخواهـد به ظـاهرش عمـل شـود و خداونـد _ تبارک _ ناطق قرار داده شود لازمه اش جسـمیت خداوند _ تبارک _ می شود چه نطق را نطق ظاهری بگیریم که بـا نَفَس و صوت همراه است و چه نطق را نطق باطنی بگیریم که با نَفَس و صوت همراه نیست. در هر دو صورت لازم می آید خداونـد _ تبـارک _ جسم باشـد و جسم بودن خداونـد _ تبارک _ ممنوع است مگر نزد کسانی که خداونـد _ تبارک _ را جسم می دانند. که قول آنها در نزد تمام فرق اسلامی باطل است پس دو مطلب در اینجا داریم:

ص: ۸۶

۱- (۲) نحل/سوره۱۶، آیه۴۰.

۲- (۳) طه/سوره۲۰، آیه۵.

مطلب اول: آیه باید توجیه شود.

مطلب دوم: چگونه باید توجیه شود؟

بیان مطلب اول: نطق یا ظاهری است یا معنوی است و هیچکدام را نمی توان به خداوند _ تبارک _ نسبت داد.

اما چرا نطق ظاهری را نمی توان نسبت داد؟: چون نطق ظاهری نیاز به نَفَس و زبان دارد بلکه مخارج هم می خواهد که بعضی از مخارج دندان و سقف دهان و لب لازم است و احتیاج به نَفَس دارد چون باید صدا حادث شود واین صدا به توسط مقاطعِ فم تبدیل به حروف بشوند تا نطق حاصل شود. پس اگر نطق ظاهری برای خداوند _ تبارک _ ثابت شود جسم می شود لذا باید حتما توجیه شود.

اما چرا نطق معنوی را نمی توان نسبت داد؟: نطق معنوی احتیاج به نَفَس و زبان و مقاطع فم ندارد ولی نطق معنوی همیشگی نیست زیرا گاهی انسان نطق معنوی ندارد بلکه سکوت دارد یعنی نه در باطن با خودش حرف می زند و نه در ظاهر با کسی حرف می زند پس نطق معنوی مسبوق به سکوت است و وقتی مسبوق به سکوت باشد امرِ حادث می شود و خداوند _ تبارک _ اگر دارای نطق معنوی باشد دارای حادثی خواهد بود یعنی متصف به صفات حادثه می شود و اتصاف خداوند _ تبارک _ به صفات حادثه محال است پس نطق معنوی نیز برای خداوند _ تبارک _ محال است بنابراین نمی توان به خداوند _ تبارک _ نطق معنوی و ظاهری نسبت داد.

ص: ۸۷

نکته: مراد از اینکه خداوند _ تبارک _ ناطق است چیست؟

یعنی این صفت ناطق را برای خداوند _ تبارک _ قائل شود نه اینکه خداوند _ تبارک _ فعلی به نام نطق، صادر کند چون این را همه قبول دارند ولی نحوه آن را نمی دانند. اینکه خداوند _ تبارک _ فعلی به نام نطق صادر می کند مثلا با حضرت موسی «علی نبینا و آله و علیه السلام» حرف می زند را قبول داریم اما اینکه خداوند _ تبارک _ ناطق باشد به همین نحو که ما ناطق هستیم که مثلا فصل آن باشد قبول نداریم.

آن نطق که بعضی مخالفت می کنند و به عنوان مذهب خاص هشام مطرح می شود که هشام آن را گفته معلوم می شود نطق دیگری است که همین نطق ظاهری ما است نه اینکه به عنوان فعل باشد بلکه همانطور که ناطق در ما وجود دارد که فصل برای ما هست. ولی نمی گوییم برای خداوند _ تبارک _ هم فصل باشد بلکه کانّه فصل است مثل قادر بودنش که مربوط به ذاتش است لذا ایشان که می گوید اگر نطق معنوی داشته باشد متصف به صفت حادثه می شود. صفت فعل اگر حادث باشد اشکال ندارد حتما مصنف این را صفت ذات گرفته که اجازه حدوثش را نمی دهد اگر صفت فعل باشد اشکال ندارد لذا خداوند _ تبارک _ با حضرت موسی «علی نبینا و آله و علیه السلام» حرف می زده ولی نطق نبوده نطقی که ما الان می گوییم نبوده حال به هر ترتیبی ایجاد صوت کرده یا طور دیگری توجیه شده.

ص: ۸۸

پس نطق ظاهری را با یک دلیل و نطق معنوی را با یک دلیل رد کردیم. یک دلیل مشترک هم داریم که هم نطق معنوی و هم نطق ظاهری را در مورد خداوند ـ تبارک ـ نفی می کند و آن دلیل مشترک، ناظر به نطق است نه ناطق ما در دلیل اول که بر نفی نطق ظاهری آوردیم به ناطق توجه کردیم گفتیم ناطق دارای نَفَس و زبان و مخارج نیست. پس نمی تواند ناطق باشد. در دلیلی که برای نفی نطق معنوی آوردیم گفتیم ناطق نمی تواند متصف به امر حادث باشد اما در دلیل مشترک به خود نطق توجه می کنیم و کاری به ناطق نداریم. وقتی که نطق را مطرح می کنیم به سراغ ناطق می رویم ابتدا اینطور می گوییم: نطق به معنای کلام است و کلام، امری تدریجی است وامر تدریجی معنایش این است که بخشی از این امر حادث می شود وزائل می شود و بخش دیگرش حادث می شود بخش دوم دوباره زائل می شود و بخش سوم حادث می شود و هکذا. پس خود کلام، حدوث و زمان دارد حال اگر بخواهیم این کلام را یکی از خصوصیات ذاتی واجب تعالی قرار بدهیم این حدوث و زوال در ذات واجب می روند و جایز نیست. پس به دو دلیل هر یک از نطق ظاهری و معنی را در مورد خداوند ـ تبارک ـ نفی کردیم که یکی خاص و یکی مشترک بود. تا اینجا مطلب اول تمام شد.

بیـان مطلب دوم: خداونـد ـ تبارک ـ دارای مشـیت است. وقتی مشـیتش را به چیزی تعلق بدهـد کانّه نطقی صادر شـده. تعلق مشـیت به آنچه که خـدا ـ تبارک ـ می خواهـد نطق است. وقتی می گوید «کن» و او هم کائن می شود منظور این نیست که «می گویم» بلکه مراد این است که «اراده می کنم و مشیتم تعلق می گیرد» لذا همین که مشیت خداوند ـ تبارک ـ به آن چیز تعلق بگیرد آن چیز موجود می شود بدون تخلف و اختلاف.

معنای آیه این است که بیان کردیم پس مراد از «قولنا» و «نقول» اراده است نه گفتن.

امام با این بیان کلام هشام را نفی می کنند.

توضیح عبارت

«و اما بیان ابطال القول الثالث و هو ان یتصف الباری جل جلاله با لنطق»

اما بیان ابطال قول سوم این است.

«فتفریر الرای»

تثبیت خود رای یعنی نمی خواهـد این قول را رد کنـد بلکه می خواهنـد دلیلی بیـاورد که آن دلیل باعث شـده کسانی اینچنین رای پیدا کنند که خداوند ـ تبارک ـ ناطق است

«ان الله تعالی یقول انما قولنا لشیء اذا اردناه ان نقول له کن فیکون»

گفته مـا در مورد شـیی که اراده ایجادش را داریم این است که به آن شـی بگوییم «کن فیکون»، شـی حاصل نیست و با «کن» حاصـل می شـود یعنی هنـوز معـدوم اسـت ولی خداونـد ـ تبـارک ـ تعـبیر بـه شـیء کرده و ضـمیر «اردنـاه» و «لـه» را بـه آن بر گردانده.

ص: ۹۰

سوال: آیا این مطلب قول معتزله را تاییـد نمی کند که می گویند اشـیاء در حال عدم هم، شـیء و ثابت هسـتند. و رد نمی کند قولی را که می گویـد خداوند _ تبارک _ اشـیاء را از عدم آفرید و ما «من العدم» را اینطور معنی می کنیم «نه اینکه از عدم و لاشی آفرید بلکه از لا من شی آفرید»؟

آیا قول بعضـی از بزرگان یونان را می تواند ثابت کند؟ زیرا اشـکال شده بود خداوند _ تبارک _ چگونه اشیاء را از عدم می آفرینـد. این اشـکال در یونان مطرح شده بود و یونانی ها نمی توانسـتند جواب بدهند تا به یکی از بزرگانشان رسـید که معتقد شد سه چیز قدیم داریم و هر سه واجب بالذات هستند:

۱_ خداوند تبارک

۲_ هیولی

۳ _ صورت.

هیولی و صورت، بی شـعور بودنـد و نمی توانسـتند با هم ترکیب شوند و به سـمت همدیگر بیایند اما خداوند _ تبارک _ ذی شعور بود آن که ذی شـعور بود این دو را که بی شـعور بودنـد کنار هم جمع کرد و جهان را ساخت. یعنی هیولی و صورت را نساخت بلکه هیولی و صورت از ابتـدا موجود بودنـد او خالق نبود بلکه فقط مرکِّب بود. این عجیب است که فلان شـخص این حرف را زده و بنده هنوز باور نمی کنم که این حرف را زده باشد.

در آیه مورد بحث هم به شیء می گوید اینطور باش. و شی همان ماده و صورت است.

ص: ۹۱

جواب: جواب همان است که تمام فلاسفه اسلامی گفتند که در ازل خداوند _ تبارک _ به همه اشیاء عالم بود چه به صورت مرتسمه چه به صورت اینکه حقیقت اشیاء نزدش معلوم بود. پس همه موجودات وجود علمی دارند خداوند _ تبارک _ به آن موجودات علمی خودش خطاب می کند که وجود خارجی بگیرند. اگر معتزله قائل می شدند که اشیاء در مقام علم قبل از وجود خارجی وجود دارند حرفشان صحیح بود اما آنها می گویند در خارج قبل از وجود خارجی، ثبوت دارند لذا کلامشان را باطل می دانیم چون معتزله قائل به وجود ذهنی نیستند. متکلمین نوعا وجود ذهنی را منکرند بعضی از محققینشان قبول دارند. لذا در ما نحن فیه هم مراد از شیء در آیه قرآن شیئی است که در مقام علم خداوند _ تبارک _ موجود است.

«و قول کن هو النطق به فیکون ناطقا»

این آیه قرآن یک مقدمه بود حال با این عبارت مقدمه دیگر را بیان می کند یعنی قول به «کن» عبارت از نطق به «کن» است. نتیجه می گیرد که خداوند _ تبارک _ ناطق است.

«و تفریر الجواب انه لایجوز النطق علی الله تعالی لان الناطق عباره عمن ینطق بکلام و یتلفظ به»

«لان» علت لایجوز است یعنی ناطق این است که کلامی را نطق کند و به آن تلفظ کند چه آن کلام ظاهری باشد چه آن کلام معنوی باشد. اگر ظاهری باشد احتیاج به نَفَس و زبان و مقاطعِ فم دارد و اگر باطنی باشد احتیاج به اینها ندارد بلکه حادث می شود.

ص: ۹۲

اما النطق الظاهری فیحتاج الی تردد النفس ای التنفس بالهواء و الی التنطق والتلفظ باللسان»

«تردد نَفَس» یعنی رفت و آمد هوا، یعنی باید هوایی برود و با صوت بیاید کسی که نطق به نطق ظاهری می کند باید جسم باشد

«و اما النطق المعنوی فهو انما یحدث عند اراده شی لم یکن بعد»

نطق معنوی چه حدیث نفس باشد چه ایجاد شی در خارج باشد یعنی موجِد کلام و کلمه در خارج است و کلمه مثلا انسانها هستند که خداوند ـ تبارک ـ موجد آن است خداوند ـ تبارک ـ ناطق به نطق معنوی است یعنی ایجاد کلمه می کند و ایجاد کلمه یعنی خلق می کند. خلق کردن یعنی چیزی را که موجود نیست موجود می کند پس کلام، مسبوق به عدمش می شود یعنی متکلم، مسبوق به سکوت می شود اگر فلان کلمه «مثل حضرت عیسی علیه السلام» بخواهد خلق شود مسبوق به عدم است. اگر خداوند ـ تبارک ـ متکلم به کلام معنوی باشد به این معنی که به ذاتش برگردد نه اینکه صفت فعلش باشد لازم می آید که خداوند ـ تبارک ـ متکلمی باشد که مسبوق به ساکت است یعنی اول ساکت باشد بعدا متکلم شود اما اگر صفت فعل بگیریم ایراد ندارد.

ترجمه: وقتی چیزی نیست و ما اراده می کنیم بعدا تکلم می کنیم و آن چیز را بوجود می آوریم

«فیَعقِب السکوتَ»

«یعقب» یعنی خودش عقب سکوت در می آید

«وذلک یوجب تجدد حال فی المبدا الاول تعالی»

«ذلک» یعنی اینکه شی بعد از سکوت باشد.

«فی المبدا الاولی تعالی»: چون صفت، صفت ذاتی شده تجدد حال در مبدا اول درست می شود اما اگر صفت فعل باشد تجدد حال بیرون مبدا حاصل می شود و مشکلی ندارد.

«و ایضا النطق نفسه یوجب تجدد الاحوال اذ لا ینفک عن ترتب الالفاظ و الکلمات _ تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا»

تا اینجا کلام لفظی را با دلیل مناسب رد کرد. کلام معنوی را هم با دلیل مناسب رد کرد حال از اینجا می خواهد دلیل مشترک بیاورد تا هر دو را رد کند چه نطق معنوی باشد چه نطق ظاهری باشد.

ترجمه: خود نطق «چه متصف به نطق ظاهری شود چه متصف به نطق معنوی شود فرقی ندارد» موجب تجدد احوال می شود «زیرا نطق به معنای تلفظ کردن به الفاظی است که به تدریج حاصل می شوند پس خود نطق امر متدرجی است وامر متدرج یعنی امری که کم کم زائل می شود و کم کم حادث می شود پس امر متدرج مشتمل بر حدوث و زوال است و چنین چیزی را نمی توان در مورد خداوند _ تبارک _ گفت»

«فوجود الاشیاء عنه بقول کن عباره عن کونها موجوده بالامر الارادی صادره عن مشیته سبحانه لا غیر»

تا اینجا بیان کرد که آیه باید توجیه شود و نمی توانیم به ظاهر آیه عمل کنیم حال می خواهد توجیه را بیان کند. که وجود اشیا به وسیله «کن» عبارت است از اینکه به امر ارادی موجود شود نه به امر لفظی و نطقی، واین امر ارادی اینطور نیست که خداوند _ تبارک _ آن را صادر کند بلکه از مشیت خداوند _ تبارک _ صادر است که خود مشیت هم فعل است.

ص: ۹۴

«لا غیر» می تواند مربوط به «صادره عن مشیته» باشد و میتواند مربوط به «عباره عن کونها موجوده بالامر الارادی» باشد.

«الحدیث التاسع عن سهل بن زیاد عن ابراهیم بن محمد الهمدانی»

همدانی به سکون میم باید خوانده شود که منطقه ای در یمن است نه به کسر میم که منطقه ای در ایران است.

«کتب الی الرجل ـ یعنی اباالحسن ـ علیه السلام ـ انّ من قبلنا من موالیک قداختلفوا فی التوحید»

ترجمه: کسانی که در اطراف ما هستند و از دوستان شما هستند در توحید اختلاف دارند.

خود مرحوم قاضی سعید توحید را معنی می کند که دو معنای رایج دارد و هیچکدام از دو معنای رایج در اینجا اراده نشده:

۱ـ به معنای واحد کردن و واحد ساختن

۲ـ به معنای واحد دانستن.

هر دو معنی، معنای مصدری است چون لفظ «ساختن و دانستن» بکار رفت، معنای سومی می خواهیم بگوییم که آن هم معنای مصدری است

۳ـ گفتن و رای دادن درباره واحد که مرد معنای سوم است یعنی موالیِ اما درباره واحد، گفته ای دارند. که موجود است و حق است.

«اختلفوا» یعنی درباره خداوند ـ تبارک ـ مختلف حرف زدند و گفتند نمی دانیم این مطلب را بگوییم یا آن مطلب را بگوییم.

«فمنهم من یقول: جسم و منهم من یقول صوره»

آیا خداوند ـ تبارک ـ جسم است یا صورت است؟ کدام یک صحیح است گویا سائل فکر می کند امر دائر بین این دو است که یا باید جسم باشد یا صورت باشد.

«فکتب _ علیه السلم _ بخطه سبحان من لایحدّ و لایوصف لیس کمثله شیء و هو السمیع البصیر او قال: البصیر»

امام _ علیه السلام _ می فرماید هیچکدام صحیح نیست. جواب اول را با عبارت «سبحان من لایحد» می فرماید یعنی خداوند _ تبارک _ محدود نیست در حالی که صورت و جسم محدودند. پس هم صورت و هم جسم مردود است.

امام _ علیه السلام _ جواب دوم را به عبارت «ولایوصف» بیان می فرماید یعنی جسم و صورت هر دو موصوف می شوند در حالی که که خداوند _ تبارک _ موصوف نمی شود. البته ما به ظاهر خداوند _ تبارک _ را موصوف می کنیم ولی اینها موصوف نیستند بلکه عین ذاتند. در حالی که صفت _ عین ذات نیست بلکه زائد بر ذات است و این اوصافی که به خداوند _ تبارک _ نسبت می دهیم عین ذاتند پس خداوند _ تبارک _ موصوف نیست.

جواب سوم را با عبارت، لیس کمثله شی، بیان می فرماید ینی جسم و صورت هر دو مماثِل دارند ولی خداوند _ تبارک _ لیس کمثله شی می باشد پس نه جسم و نه صورت است.

هر سه جواب که امام _ علیه السلام _ فرمودند قیاس اقترانی شکل دوم است. مثلا ـ به این صورت است که «جسم محدود است» و «خداوند _ تبارک _ محدودنیست»، «پس خداوند _ تبارک _ جسم نیست». «جسم، موصوف است» و «خداوند _ تبارک _ موصوف نیست»، «پس خداوند _ تبارک _ جسم نیست».

ص: ۹۶

جواب چهارم را با عبارت «و هو السمیع العلیم» بیان می کند. یعنی «جسم، سمیع و علیم نیست» و «خداوند _ تبارک _ سمیع و علیم است»، «پس خداوند _ تبارک _ جسم نیست».

ممکن است کسی بگوید جسم _ سمیع و بصیر است مثل بدن ما که سمیع و بصیر است علی الخصوص بنابر قول مشاء که شنیدن و دیدن را جسمانی می دانند. حال مرحوم صدرا مقداری تجرد برای اینها قائل است ولی مشا می گوید چشم ما می بیند ولی به کمک قوه باصره و گوش ما می شنود به وسیله قوه سامعه. و قوه «باصره و سامعه هر دو جسمانی اند پس در واقع جسم می بیند و می شنود چگونه می گویید جسم، سمیع و علیم نیست. در اینجا اینگونه جواب می دهند که قید «بالذات» اضافه می کنند. یعنی جسم بالذات بینا و شنوا نیست ولی به کمک نفس، جسم می تواند ببیند و بشنود. خداوند _ تبارک _ بالذات سمیع و بصیر است و جسم بالذات، سمیع و بصیر نیست.

«او قل: البصیر»: یا در روایت «السمیع العلیم» آمده یا «السمیع البصیر» آمده راوی شک دارد که امام _ علیه السلام _ در جواب چه فرمودند.

«شرح: الرجل کنایه عن الکاظم _ علیه السلام _ و التعبیر عنه بذلک قد شاع فی زمانه _ علیه السلام _ للتقیه»

تعبیر از امام _ علیه السلام _ به «هذا الرجل» در زمان خود امام _ علیه السلام _ به خاطر تقیه رایج شده بود. لذا افراد نمی توانستند اسم امام _ علیه السلام _ را ببرند اگر می بردند معلوم می شد شیعه اند و برای آنها مشکل درست می شد.

ص: ۹۷

«فقوله: یعنی اباالحسن من کلام سهل بن زیاد»

اگر اینطور است معلوم می شود که خود راوی، رجل را تفسیر می کند لذا قول راوی «یعنی اباالحسن» از کلام سهل بن زیاد است، یعنی ابراهیم بن محمد همدانی تعبیر به «رجل» می کند ولی سهل بن زیاد «رجل» را تفسیر می کند که مراد امام کاظم ـ علیه السلام ـ است.

«و کذا الترديد فی العلیم و البصیر منه»

همچنین تردید در علیم و بصیر از سهل بن زیاد است نه از محمد بن همدانی. چون محمد بن همدانی خط امام ـ علیه السلام ـ را دارد زیرا تعبیر به «کتب» دارد و لذا شک نمی کند چون می داند امام ـ علیه السلام ـ چه چیزی نوشته است. اما سهل بن زیاد که خط امام ـ علیه السلام ـ را ندارد یادش رفته که بصیر گفته شده یا علیم.

«قوله فی التوحید، ای فی القول فی الواحد الحق»

توحید به معنای واحد کردن یا واحد دانستن نیست بلکه مراد از توحید این است که در گفتارشان که درباره واحد حق چه بگویند اختلاف کردند آیا جسم بگویند یا صورت بگویند.

نکته: جواب روایت جواب صحیحی است و لذا لزوم ندارد به دنبال سند برویم و غالبا در اینگونه مباحث کسی وارد نمی شود و کار، کار خود امام ـ علیه السلام ـ است بلکه بعضی روایات معلوم است که بشر نمی تواند بگوید.

«ابطل ـ علیه السلام ـ فی هذا الکلام القول بالجسم و الصوره باربعه طرق»

ص: ۹۸

امام علیه السلام این کلام را به ۴ طریق باطل می کند.

«الاول لزوم الحد و قد مضی بیانه»

اگر خداوند ـ تبارک ـ صورت یا جسم باشد لازم می آید که محدود باشد «حد به معنای محدود است» و خداوند ـ تبارک ـ محدود نیست پس جسم یا صورت نیست. بیان این مطلب در ضمن روایات قبلی گذشت.

«الثانی لزوم الوصف»

جسم و صورت، قبول وصف می کنند اما خداوند ـ تبارک ـ قبول وصف نمی کند. مرحوم قاضی سعید می تواند بگوید چون خداوند ـ تبارک ـ قبول کننده نیست زیرا خداوند ـ تبارک ـ قابل نیست بلکه فاعل است. خداوند ـ تبارک ـ در هیچ مساله ای قابل نیست. پس نمی توان گفت قبول وصف می کند، مرحوم قاضی سعید اگر همین را می گفت کافی بود ولی توضیح بیشتر می دهد و می فرماید: وصف به معنای کیفیت است و کیفیت، عارض می شود. عروض یعنی قبول. معروض باید عارض را قبول کند پس اگر خداوند ـ تبارک ـ موصوف شود معنایش این است که قبول کیفیتی کند و قبول، شان خداوند ـ تبارک ـ نیست. پس ممکن نیست خداوند ـ تبارک ـ موصوف شود یعنی ممکن نیست کیفیتی و به تعبیر دیگر صفتی را قبول کند.

پس خداوند تبارک موصوف نیست ولی جسم، موصوف است پس، خداوند تبارک جسم نیست.

لزوم الوصف را اینگونه معنی می کنیم:

اگر خداوند ـ تبارک ـ جسم و صورت باشد لازم است که وصف بپذیرد لکن او وصف نمی پذیرد به بیانی که می گویم پس جسم و صورت نیست.

ص: ۹۹

«لان طبیعه الجسم و الصوره تقبل الوصف و الله سبحانه لا یوصف»

چرا لازم می آید وصف پیدا کند؟ زیرا طبیعت جسم و صورت، قبول وصف می کنند در حالی که خداوند ـ تبارک ـ موصوف نمی شود چون موصوف شدن به معنای قبول کردن است و شان خداوند ـ تبارک ـ قبول کردن نیست

«اذا الوصف جهه الکیفیه»

وصف همان حیثیت کیفیت ست. مراد از کیفیت، کیفیت به معنای عام است. مثلا اگر بگویی این شخص قدش ۱۵۰ سانتی متر است و ما کمّ را بکار بردیم ولی همین کمّ را یک نوع کیفیت برای این موصوف قرار دادیم. یا مثلا می گوییم این شخص فرزند فلانی است.

این ابن بودن از مقوله اضافه است ولی کیفیتِ به معنای عام شامل آن می شود. پس مراد از کیفیت، معنای عام است نه کیفیتی که در مقابل کمّ است.

نکته: اینکه جسم ـ کیفیت را می پذیرد هم برهانی است هم استقرایی است. استقرایی بودنش که روشن است اما برهانی بودنش به خاطر این است که جسم ماده قابله دارد. اگر ماده قابله دارد پس شان قبول دارد. و برای ما همین مقدار کافی است که شان قبول دارد اما خداوند ـ تبارک ـ شان قبول را ندارد اگر مثل شیخ اشراق و مرحوم خواجه نصیر ماده را منکر شوید صورت جسمیه را باید قابل بدانید چنانکه این دو نفر صورت جسمیه را قابل کیفیت می دانند.

اینکه خداوند ـ تبارک ـ قبول نمی کند چون فعلیت دارد و جایی که فعلیت بیاید قبول می رود. در جسم چون فعلیت نیست، قبول هست. چه نبود فعلیت مربوط به ماده باشد چه مربوط به صورت جسمیه باشد. صورت جسمیه فقط در جسمیت، بالفعل است لذا جسمیت را قبول نمی کند اما در بقیه امور، بالفعل نیست لذا بقیه را قبول می کند. لذا مرحوم خواجه و شیخ اشراق اینطور می گویند.

ص: ۱۰۰

«و هی توجب فی موصوفها القبول و هو تعالی فاعل محض»

«هی» به «کیفیه» بر می گردد.

معنای وصف: وصف، حیثِ کیفیت است یعنی حیثی است که از ناحیه کیفیت می آید یعنی حیثی برای موصوف درست می شود که به آن حیث، وصف می گوییم. یعنی سفید، وصف نیست بلکه سفیدی که حیثیت حاصل از سفید است وصف می باشد یعنی این انسان را به سفید متصف نمی کنیم بلکه به سفیدی متصف می کنیم یعنی به کیفیت متصف نمی کنیم بلکه به آن حیثی که از ناحیه کیفیت آمده متصف می کنیم یعنی به سفیدی متصف می کنیم نه سفید. پس وصف، آن حیثیتی است که این کیفیت به موصوف می دهد. حیثیتی که به موصف می دهد مستلزم این است که موصوف، قبول کند تا این حیثیت به آن داده شود.

پس خداوند ـ تبارک ـ موصوف به هیچ صفتی نمی شود حتی موصوف به قدرت هم نمی شود چون قدرت، عین ذاتش است و صفت نیست ما تعبیر به صفت می کنیم برای اینکه خودمان بفهمیم نه اینکه واقعا صفت باشد. صفت، باید کیفیت باشد و قدرت در مورد خداوند ـ تبارک ـ کیفیت نیست بلکه عین ذاتش است اما قدرت در مورد ما، کیفیت است.

ترجمه: این جهت کیفیت در موصوفش، قبول را ایجاد می کند در حالی که خداوند ـ تبارک ـ فاعل محض است یعنی اصلا شان قبول در آن نیست.

«الثالث لزوم المماثله و الله سبحانه لیس کمثله شی و قد سبق ایضا»

ص: ۱۰۱

دلیل سوم بر جسم و صورت نبودن خداوند _ تبارک _ این است که اگر خداوند _ تبارک _ صورت و جسم باشد لازم می آید که مماثل داشته باشد زیرا هر جسم و صورتی، مماثل دارد در حالی که خداوند _ تبارک _ مماثل ندارد پس جسم و صورت نیست.

«و قد سبق»: تبیین دلیل سوم هم قبلا گذشت

«الرابع ان الجسم و الصوره لیسا بسمیع و لا بصیر بالذات»

چهارمین دلیل این است که جسم و صورت سمیع و بصیر بالذات نیست قید «بالذات» را توضیح دادیم و گفتیم جسم به توسط نفس، سمیع و بصیر می شود. این عبارت، مقدمه اول بود.

«و الله سبحانه بصیر بذاته»

این عبارت مقدمه دوم است و شکل ثانی می باشد.

«فلیس بجسم و لا صوره تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا»

این عبارت نتیجه است.

بیان مذاهب مردم در توحید و اشاره به مذهب حق ۹۲/۱۱/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ۱-بیان مذاهب مردم در توحید و اشاره به مذهب حق

۲-حکم کسی که قائل به جسمیت خداوند – تبارک - شود.

«الحدیث العاشر باسناده عن هشام بن ابراهیم قال: قال العباسی: قلت له _ یعنی اباالحسن علیه السلام _ جعلت فداک»(۱)

توضیح عبارت

«الحدیث العاشر باسناده عن هشام بن ابراهیم قال: قال العباسی: قلت له _ یعنی اباالحسن علیه السلام _ جعلت فداک»

ص: ۱۰۲

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۲۴، س۱۴.

مرحوم صدوق به اسنادش از هشام بن ابراهیم نقل کرده و گفته که عباسی گفت: «عباسی یکی از زنادقه است» گفتم به

ابـالحسن علیه السـلام «بعـداً توضـیح می دهنـد که احتمالاـ مراد امـام رضا علیه السـلام است» جعلت فـداک « این لفظ، تعارف رایجی در بین عرب بوده و الا زندیق این لفظ را به امام علیه السلام، واقعاً نمی گوید».

«امرنی بعض موالیک ان اسالک عن مساله قال: و من هو؟»

بعضـی از دوسـتان شـما به من گفته که دربـاره مساله ای سوال کن. حضـرت فرموده آن دوست چه کسـی بود که گفته از من سوال کن؟

«قلت الحسین بن سهل. قال و فی ای شیء المساله قال: قلت فی التوحید»

گفتم حسـین بن سـهل. امام علیه السـلام فرمودند که سوال در چه زمینه ای بود؟ عباسـی گفت سوال درباره توحید بود. توحید در اینجا همانطور که در روایت قبلی بیان شـد به معنای واحـد کردن یا واحد دانسـتن نیست بلکه به معنای سـخن گفتن درباره واحد حق. یعنی می خواست مساله ای را در مورد واحد که خداوند _ تبارک _ است مطرح کند و سوال کند.

«قال: و ای شیء من التوحید؟ قلت یسالک عن الله جسم او لا جسم»

امام علیه السـلام فرمود چه بحث توحیدی می خواست بکند؟ گفتم می خواست از شما سوال درباره خداوند _ تبارک _ کند که آیا جسم است یا لاجسم است؟

صفحه ۲۲۵ سطر ۲ قوله «شرح»

ص: ۱۰۳

توجه کنید مطرح کننده سوال، عباسی است که زندیق می باشد. اگر چه عباسی از شخص دیگری نقل می کند اما در هر صورت راوی است و جواب سوال سائل هم باید عباسی بدهد چون خود سائل نزد امام علیه السلام نیامده بلکه عباسی می خواهد جواب سوال را بگیرد و برای سائل ببرد. پس امام علیه السلام می خواهند به زندیق جواب بدهند زندیقی که به نظر می رسد بدنبال فرصت است و می خواهد از امام علیه السلام مطلبی را بگیرد و برای بقیه نقل کند در حالی که منظور امام علیه السلام این نبوده است. سوال را به اینصورت مطرح می کند که «جسم او لا جسم» یعنی امر را مردد بین دو چیز می کند:

۱ _ جسم

۲ _ لا جسم.

مرحوم قاضی سعید می فرماید گویا در ذهن سائل اینچنین بوده که امر خداوند _ تبارک _ دائر بین دو چیز است و سوم ندارد لذا گفت «جسم او لا جسم» که مرادش از «لا جسم» همان صورت است. درحالی که خداوند _ تبارک _ هیچکدام از این دو نیست ولی او ادعا می کند که خداوند _ تبارک _ جسم است یا صورت است. امام علیه السلام مسلما بیان نمی کنند که خداوند _ تبارک _ جسم است بلکه می فرماید لا جسم است. وقتی امام علیه السلام این را فرمود این زندیق نزد بقیه می رود و نقل می کند که امام علیه السلام فرمودند که خداوند _ تبارک _ جسم نیست یعنی صورت است. امام علیه السلام متوجه منظور او بودند لذا جواب را طوری بیان می فرمایند که نتواند از آن بهره بری کند. امام علیه السلام می فرماید در مورد خداوند _ تبارک _ سه مذهب وجود دارد که دو مذهب باطل است و یک مذهب حق است.

ص: ۱۰۴

مـا در یکی از احادیث قبل که حـدیث هفتم بود مباحثه هشام بن حکم با هشام بن سالم را بیان کردیم و گفتیم هشام بن حکم به هشام بن سالم می گویـد: چرا می گویی خداونـد ــ تبارک ــ صورت است اگر بگویی جسم است بهتر می باشـد. یعنی امر را دائر بین صورت و جسم می کند تا با نفی جسم بودن، صورت بودن اثبات شود. از ابتدا دوران امر بین جسم و صورت باطل است اما عباسـی در اینجا دوران امر بین این می کند که خداوند ــ تبارک ــ یا جسم باشد یا صورت باشد. صورت بودن را به بهانه اینکه معلول است و بایـد در ماده حلول کنـد باطل می کند پس جسم بودن ثابت می شود لذا نتیجه می گیرد که خداوند ــ تبارک ــ جسم است. وقتی از ابتدا امر مردد بین دو شیء، باطل یا صحیح شود اگر یکی منتفی شود دیگری متعین می شود. هشـام امر خداونـد ــ تبـارک ــ را مردد بین دو شـی کرد که هر دو باطل بودنـد اما به خیال خودش یکی صـحیح است ویکی باطل است. سـپس صورت بودن خداونـد ــ تبارک ــ که هشام بن سالم گفته بود را باطل کرد و جسـمیت، خداوند ــ تبارک ــ را که خودش معتقد بود را ثابت کرد. عباسـی هم که سائل است می خواهد همین کار را بکند لذا امر را دائر بین جسم و لا جسم می کنـد «مراد از لا جسم، موجود مجرد نیست بلکه صورت است» و می خواهد جسـمیت را نفی کند تا صورت بودن را نتیجه بگیرد بر خلاف هشام که صورت بودن ر ا نفی کرد و جسمیت را نتیجه گرفت.

ص: ۱۰۵

توضیح عبارت

«شرح: العباسی هو الذی فی خبر من الزنادقه»

در خبری رسیده که عباسی جزء زنادقه بوده. البته مصنف به صراحت به عباسی نسبت زندیق بودن را نمی دهد بلکه می گوید در خبری آمده که او جزء زنادقه است. زنادقه جزء زندیق است و زندیق معرَّب زندیست و زندی عبارت از شخصی است که به زند «کتاب مرحوم زردتشت» معتقد است زند کتاب ایشان بوده و پازند هم شرح آن بوده است زندی یعنی کسی که اهل زند است مثلا به ما می گویند قرآنی. سپس زندی معرَّب شده و تبدیل به زندیق شده. بعداً بر هر کافری زندیق اطلاق شده است.

توضیح عبارت

«شرح: العباسی هو الذی فی خبر من الزنادقه کان فی زمن الرضا ـ علیه السلام ـ فالمراد بابی الحسن ـ علیه السلام ـ لعله مولا نا الرضا صلوات الله علیه»

عباسی در زمان امام رضا علیه السلام بوده لذا احتمال می دهیم در این حدیث که کنیه ابالحسن علیه السلام آمده مراد امام رضا علیه السلام است چون این کنیه مشترک بین چند امام بوده و چون عباسی در زمان امام رضا علیه السلام بوده می گوییم مراد از ابالحسن، امام رضا علیه السلام است لذا «فالمراد» را با فاء تفریع می آورد یعنی چون در این زمان بوده مراد از ابالحسن علیه السلام شاید امام رضا علیه السلام بوده.

«و کانّ الامر فی التوحید دائر بین هذا الرجل و اضرابه فی انه جسم او صوره»

ص: ۱۰۶

لفظ «کانّ» آمده چون از عقیده عباسی خبر نداشته، بلکه از نحوه سوالش می خواهد این استنباط را بکند. گویا امر توحید دائر بوده «یعنی رایج و مشهور بوده» بین این مرد و اضرابش در اینکه خداوند ـ تبارک ـ یا جسم است یا صورت است.

مصنف تعبیر به «اضرابه» کرد و تعبیر به «تابعیه» نکرد به خاطر این است که مرحوم قاضی سعید می خواهد بفهماند در آن زمان گروههای مختلفی بودند ولی در این مساله مشترک بودند که امر خداوند ـ تبارک ـ را دائر بین جسم بودن و صورت بودن می گرفتند. اینطور نبود که یک گروه باشد و یک رئیس داسته باشند و بقیه تابع او باشند بلکه اضراب و امثال یکدیگر بودند یعنی مثلا فرض کنید یک گروه زندیق بود و یک گروه مجسمه بود و یک گروه هم دو هشام بودند که مسلمان بودند. یعنی اینطور نبود که امر خداوند ـ تبارک ـ را زنادقه دائر بین جسم و صورت می کردند.

«فاذا نفی احدهما تعین الآخر»

اگر یکی از این دو احتمال نفی شود دیگری متعین می شود چون امر دائر بین این دو هست و امر سومی وجود ندارد.

«کما ظهر سابقا من استدلال هشام علی بطلان الصوره لیثبت الجسمیه»

هشام استدلال کرد و صورت را باطل کرد تا جسمیت خداوند ـ تبارک ـ را باطل کند. هشام، جسمیت را ثابت نکرد بلکه جسمیت را نتیجه گرفت. همانطور که هشام اینگونه عمل کرد این رجل هم می تواند عمل کند ولی این رجل میخواهد بر خلاف هشام عمل کند چون هشام صورت را باطل کرد تا جسمیت را نتیجه بگیرد ولی این رجل ادعایش این است که جسمیت باطل است تا صورت را نتیجه بگیرد.

ص: ۱۰۷

« کما ظهر سابقا» یعنی در ذیل حدیث هفتم صفحه ۲۱۶ آمده است.

«و کما یظهر من الاخبار السابقه من قولهم علیهم السلام: بنفی الجسم و الصوره معا»

«کما یظهر» عطف بر «کما ظهر» است.

دوران امر خداوند _ تبارک _ بین اینکه جسم باشد یا صورت باشد از خیلی قرائن روشن می شود یعنی به نظر می رسد دوران امر خداوند _ تبارک _ بین جسم و صورت در خیلی جاها در آن زمان مطرح بوده و می گفتند خداوند _ تبارک _ یا جسم است یا صورت است و امر سوم را نمی گفتند قرائنی وجود داشته:

قرینه اول: قرینه اول کار هشام بود که امر را دائر بین جسم و صورت کرد و صورت بودن را باطل کرد تا جسمیت را نتیجه بگیرد پس پیدا است که دوران امر بین جسم و صورت در نزد هشام بن حکم و هشام بن سالم مطرح بوده .

قرینه دوم: در اینجا و لو سوال از جسم بدون و صورت بودن شده ولی امام علیه السلام هر دو فرض را نفی می کنند «یعنی به نفی صورت بودن اکتفا نمی کنند» تا اصل دوران باطل شود این هم یک قرینه دیگر است که در آن زمان اینگونه فکر می کردند که خداوند _ تبارک _ یا جسم است یا صورت است.

«کما یظهر»: «کما» مرکب از «مثل» و «ما» است «من» بیان برای «ما» در «کما» است.

ترجمه: آنچه ظاهر می شود عبارت است از اخبار سابقه از قول ائمه علیه السلام که نفی صورت و جسم را با هم می کردند و کم جایی است که یکی از این دو «جسم فقط یا صورت فقط» ذکر شود ممکن است در کلام راوی، جسم فقط یا صورت فقط» ذکر می شد ولی در جواب امام کم اتفاق می افتاد که امام علیه السلام جسم بودن یا صورت بودن را به تنهایی رد کنند تا بفهمانند اصل دورانی را که شما معتقد هستید باطل است.

ص: ۱۰۸

«و لهذا احتال الرجل فی السوال»

«لهذا» اشاره به «کان الامر فی التوحید دائر بین هذا الرجل و اضرابه» دارد.

ترجمه: چون در آن زمان بین عباسی و امثالش رایج بوده که امر را دائر بین دو چیز می کردند به همین جهت این مرد سوال کننده که عباسی است حیله بکار برده و امر خداوند ـ تبارک ـ را دائر بین این دو کرده تا امام علیه السلام یکی را باطل کند و سائل، فرض دیگر را نتیجه بگیرد.

«فقال جسم او لا جسم»

سائل سوال را اینگونه مطرح کرده که جسم است یا لا جسم است.

«ظنا منه ان الامام ـ علیه السلام ـ یقول انه لا جسم»

چرا سائل اینگونه سوال کرده چون گمان از سائل بوده که امام علیه السلام حتما می فرماید «لا جسم».

«فیروی عنه القول بالصوره»

پس این عباسی از امام علیه السلام روایت و ترویج می کند که امام قائل به صورت بودن خداوند ـ تبارک ـ می شود.

«فاطلع الامام ـ علیه السلام ـ علی مقصوده و اجاب بنفی التشبیه مطلقا کما ستطلع علیه»

امام مطلع شدند که عباسی چه مقصودی دارد و نفی تشبیه کردند به طور مطلق یعنی نه صورت است و نه جسم است.

صفحه ۲۲۵ سطر ۱۱ قوله «متن»

جواب امام علیه السلام: جواب امام علیه السلام نفی هر دو هست و می توان گفت آن جوابی که راوی در نظر داشته مطرح نکرده است.

امام علیه السلام می فرماید مردم در مورد خداوند _ تبارک _ سه مذهب دارند و بیش از سه مذهب نمی باشد چون دائر بین نفی و اثبات است.

یک گروه می گوید خداوند _ تبارک _ وجود ندارد اما یک گروه می گوید خداوند _ تبارک _ دارد سپس امام علیه السلام می فرمایند مثبتین هم دو گروه هستند چون گروهی خداوند _ تبارک _ را اثبات می کنند ولی قائل به تشبیه اند اما گروهی خداوند _ تبارک _ را اثبات می کنند ولی قائل به تشبیه نیستند که این قول حق است امام علیه السلام در ظاهر، جواب عباسی را ندادند تا عباسی نتواند سوء استفاده کند اما در باطن، جواب عباسی داده شده ولی طوری بیان شده که عباسی نمی تواند سوء استفاده کند چون جواب دادند که تشبیه باطل است یعنی تشبیه به صورت و به جسم باطل است و نه می توان گفت خداوند _ تبارک _ جسم است و نه می توان گفت خداوند _ تبارک _، لا جسم است به معنایی که خودت می فهمی «یعنی لا جسم به معنای صورت نیست»

توضیح عبارت

«متن: قال: فقال لی: ان للناس فی التوحید ثلاث مذاهب»

عباسی می گوید امام علیه السلام به من فرمودند که درباره خداوندِ واحد، سه مذهب است مراد از «فی التوحید»، وصف خداوند _ تبارک _ نیست بلکه مراد درباره واحد است.

«مذهب اثبات بتشبیه و مذهب النفی و مذهب اثبات بلا تشبیه»

ص: ۱۱۰

مذهب اول مذهب اثبات به تشبیه است.

مذهب دوم مذهب نفی و مذهب سوم مذهب اثبات بدون تشبیه است.

«فمذهب الاثبات بتشبیه لا یجوز و مذهب النفی لا یجوز و الطریق فی المذهب الثالث و هو اثبات بلا تشبیه»

راه حق در مـذهب سوم است. از عبارت «و الطریق فی المذهب الثالث» حصـر اسـتفاده می شود یعنی راه منحصـر، مذهب ثالث است و مذهب ثالث این است که خداوند _ تبارک _ را قبول کنیم ولی به هیچ چیز تشبیه نشود.

«شرح: اجاب الامام _ علیه السلام _ عن السوال بتمهید هذه الضابطه الحاصره للمذاهب الباطله والحقه»

یـک قـانونی را امام علیه السـلام فرمودنـد که تمام مـذاهب حق و باطل در آن قانون مندرجنـد. این قانون حاصل همه مـذاهب است.

«لیختار ما هو الحق ان کان من طلاب الحق»

چرا امام این قانون را فرمودند؟ با این عبارت بیان می کنند.

«لیختار ما هو الحق» اگر به تنهایی باشد و عبارت «ان کان من طلاب الحق» به آن ضمیمه نشود به دو صورت معنی می شود:

وجه اول: امام اختیار کند حق را.

وجه دوم: سائل حق را اختیار کند.

امـا چون عبـارت «ان کان من طلاب الحق» بکار رفته و آن را نمی توان در مورد امام علیه السـلام بکار برد قهراً متعین می شود که باید وجه اول مراد باشد یعنی امام علیه السـلام این قاعده را فرمودند تا سائل از این قاعده آنچه حق است را اختیار کند اگر طالب حق باشد اما اگر عناد داشته باشد حق را انتخاب نمی کند.

«و الا فلا يمكنه ان يتقوّل على الامام بعض ما ينسبه اهل الجهل بهم _ عليهم السلام _ من القول بالجسم او الصوره»

«والا»: اگر طالب حق نباشد اگر چه حق را انتخاب نمی کند ولی لااقل از این سوال نمی تواند سوء استفاده کند و نزد مردم ترویج کند که امام علیه السلام فرمودند خداوند _ تبارك _ صورت است.

پس یا حق را انتخاب می کند یا لا ا قل نهمت به امام علیه السلام نمی زند.

ترجمه: اگر از طلاب حق نباشد نمی تواند بر امام قول ببندد بعض آنچه که اهل جهل به ائمه علیهم السلام نسبت می دهند که آن بعض عبارت از قول به جسم یا صورت است

«من القول» بیان برای «ما» نیست بلکه بیان برای «بعض» است.

«بعض ما ینسبه»: اهل جهل خیلی چیزها را به امام نسبت می دهند بعضی از آنها این است که بگویند خداوند _ تبارك _ جسم نیست بلکه صورت است امام علیه السلام برای اینکه جلوی این بعض را بگیرند اینطور جواب دادند.

«و من البین ان الحصر حاصر لکون ذهاب الآراء اما الی النفی المطلق»

تا اینجا مصنف فرمود: امام علیه السلام این قاعده را بیان کردند که یا سائل حق را انتخاب کند یا لا اقل راه تهمت زدن به امام علیه السلام بسته شود حال خود مقدمه ای که امام علیه السلام فرمودند را می خواهد توضیح بدهد.

ترجمه: روشن است این حصری که امام کردند حاصر است چون دائر بین نقیض و اثبات است «یعنی حصری که امام علیه السلام فرمودند حصر آشکار و واضحی است».

ص: ۱۱۲

نکته: مذهب توقف به چه چیز رجوع می کند؟

جواب این است که اولا توقف جز مـذهب نیست ثانیا به مـذهب نفی رجوع می کنـد چون وقتی می گوید من نمی فهمم یعنی قبول نـدارم که خداونـد _ تبـارک _ هست. ثالثـا: ممکن است بگوییم اهـل توقف، خداونـد _ تبـارک _ را قبول دارنـد ولی دربـاره اوصـافش حرف نمی زننـد. از طرفی لفـظ « ذهـاب الآراء» جواب این سوال را میدهـد یعنی آراء می رونـد و منتهی می شوند به نفی یا اثبات.

«بان لا یعتقد بوجود الواحد الحق کالطبیعیین و الملاحده من یسیر بسیرتهم»

هر کس که خداونـد _ تبـارک _ را قبول نـدارد حال جزء طبیعیین باشـد یا جزء ملاحـده باشـد. مشـرکین را ذکر نکرده چون مشرکین، خداوند _ تبارک _ را قبول دارند و جزء مثبتین هستند.

دهرین: کسـانی هسـتند که می گوینـد همین طبیعت، جهان را اداره می کنـد و معتقـد به مـدیری برای جهان هسـتند ولی چون طبیعت را که غیر از خداونـد _ تبـارک _ است خـدا قرار میدهنـد در واقع نافی خداونـد _ تبارک _ هسـتند. این گروه اثبات خداوند _ تبارک _ می کنند ولی آن را تطبیق بر طبیعت می کنند که در واقع خود خداوند _ تبارک _ را نفی می کنند.

«و اما الی الاثبات المطلق»

یا مـذهب آنها منتهی به اثبات مطلق می شود. مراد از اثبات مطلق این است: اثباتی که می توانـد با این اوصافِ لایق الهی جمع شود و اثباتی که می تواند با اوصاف نالایق جمع شود.

ص: ۱۱۳

«المثبتين ايضا على نحوين»

چون اثبات، اثبات مطلق است می توان آن را به دو نحوه تقسیم کرد.

«و اما ان یقولوا بالاثبات مع التشبیه»

بعضی قائل به اثبات اند با تشبیه و خود این گروه به دو دسته تقسیم می شوند.

دسته اول: تشبیه خالق به خلق می کند.

دسته دوم: تشبیه خلق به خالق می کند. که این دو دسته در ذیل آخر حدیث هفتم در آخر صفحه ۲۲۰ بیان شد.

گروهی خالق را به خلق تشبیه می کنند یعنی همانطور که خلق صاحب فرزند است برای خالق هم فرزند قائل می شوند مثل یهود که می گویند (عزیز ابن الله)(۱)و مسیحی ها می گویند (المسیح ابن الله)(۲). گاهی خالق را تشبیه می کند به اینکه روی صندلی نشسته. گاهی هم خلق را به خالق تشبیه می کنند یعنی برای یک بت که مخلوق است مقام خدایی قائل می شوند همینطور برای فرعون و نمرود که مخلوق هستند مقام خدایی قائل می شوند.

البته نوع مشبّهه اینگونه اند که خالق را به خلق تشبیه می کنند اما آنهایی که خلق را به خالق تشبیه می کنند مشرک می گوییم مثلا اگر فرعون را خدا بدانند می گوییم مشرک هستند.

«سواء کان تشبیه الخلق بالخلق»

نسخه صحیح «تشبیه الخالق بالخلق» است یعنی صفت خلقی برای خداوند ــ تبارک ــ بیاورند از جمله ابن داشتن.

«او الخلق بالخالق»

۱- (۲) توبه/سوره۹، آیه ۳۰.

۲- (۳) توبه/سوره۹، آیه ۳۰.

یا تشبیه خلق به خالق یعنی به خلق، صفت خالقی بدهند و بگویند خدا است.

«کالیهود و النصاری و المشبهه»

مسیح هر دو تشبیه را قائل بود چون می گفت (المسیح ابن الله) که تشبیه خالق به خلق بود و هم می گفت (ان الله هو المسیح)(1)که تشبیه خلق به خالق است اما یهود فقط تشبیه خالق به خلق داشت. مشبّهه، خالق را به خلق تشبیه می کنند. یعنی مشبه مثل یهود می باشند.

«سواء فی ذلک التشبیه فی الذات او الصفات او الافعال»

خوب است بعد از کلمه «ذلک»، علامت ویرگول گذاشته شود تا کلمه «التشبیه» مشارالیه «ذلک» نباشد.

ترجمه: در این تشبیه کردن مساوی اند که تشبیه در ذات یا تشبیه در صفات یا تشبیه در افعال کنند « مثلا کسانی که قائل اند فرعون، خدا است تشبیه در ذات می کنند و کسانی که وصف خالقیت به شخص می دهند تشبیه در صفات یا فعل می کنند. ما معتقدیم که افرادی عالم به غیب هستند ولی نمی گوییم بالذات عالم به غیب هستند. فقط خداوند ـ تبارک ـ عالم به غیب است ذاتاً اما بقیه به تعلیم الهی عالم به غیب هستند به این گروه مشبهه گفته نمی شود اما کسانی که علم به غیب را برای افرادی بالذات قائل می شوند مشبهه هستند.

پس مشبه بالذات مثل فرعون شد و مثال مشبه به صفات مثل کسی که علم به غیب «که برای خداوند ـ تبارک ـ ذاتی است» را برای دیگران هم ذاتی قرار می دهد.مشبه در افعال مانند اینکه خداوند ـ تبارک ـ خلق می کند دیگران هم خلق می کنند. البته ما در درون خودمان صورت را خلق می کنیم یا افعالی را خلق می کنیم ولی نیروهایی که مَصدر فعل هستند برای خداوند ـ تبارک ـ است اما اگر قائل شویم که ذاتی هستند شبیه به خداوند ـ تبارک ـ در فعل می شویم.

۱- (۴) مائده/سوره۵، آیه۱۷.

«و اما ان يقولوا بالاثبات بلا تشبيه و هو الحق لبطلان الاولين»

يا قائلند به اثبات خداوند _ تبارك _ ولى هيچ تشبيهى در آن بكار نمى برند نه تشبيه در ذات و نه تشبيه در صفات و نه تشبيه در افعال. و اين مذهب، مذهب حق است.

«لبطلان الاولين»: امام ابتدا منحصر بين سه فرض كرد پس فرض چهارمى وجود ندارد و وقتى دو فرض باطل شود متعين مى شود كه فرض و مذهب سوم باطل است.

«الحديث الحادى عشر باسناده عن بعض اصحابنا عن الطيب _ يعنى على بن محمد _ و عن ابى جعفر الجواد _ عليهما السلام _»

طيّب لقبى بوده كه براى امام هادى عليه السلام بكار مى بردند.

«انهما قالا: من قال بالجسم فلا تعطوه من الزكاه و لا تصلوا وراءه»

اين دو امام عليهما السلام فرمودند هر كس كه قائل به جسم شود «مراد اين نيست كه قائل شود در جهان جسم داريم بلكه مراد اين است كه قائل به جسم بودن خداوند _ تبارك _ شود» به او زكات ندهيد و پشت سر او هم نماز نخوانيد «يعنى چنين شخصى مسلمان نيست لذا قابليت ندارد كه زكات بگيرد و پشت سر او نماز خوانده شود.

صفحه ۲۲۶ سطر۷ قوله «شرح»

اين بحث مطرح است كه چرا راوى ابتدا از پسر نقل مى كند بعداً از پدر نقل مى كند در حالى كه بايد بر عكس باشد يعنى بگويد پدر فرمود، پسر هم فرمود.

توجیه اول: راوی در ذهنش اینطور بوده که از امـام هادی علیه السـلام شـنیده است لـذا از امام هادی علیه السـلام نقل می کند بعداً که اسم امام هادی علیه السلام را می برد یادش می آید که از امام جواد علیه السلام هم شنیده و لذا امام جواد علیه السلام را هم ذکر می کند و بر نمی گردد حرف خودش را اصلاح کند بلکه به همان صورت که به ذهنش رسیده بیان می کند.

توجیه دوم: راوی گمان می کرده موضع، موضع تقیه است یعنی فکر می کرده در مجلس، شخصـی نشسـته که نمی توانسته نام امام هادی یا ا مام جواد علیهما السـلام را ببرد می دانسته که هر دو امام فرمودند. برای امام هادی علیه السلام لقب خاصی بوده که «طیب» است امـا برای امـام جواد علیه السـلام لقب خاصـی نبوده لـذا امام هادی علیه السـلام را با لقب «طیب» ذکر می کند چون در نظرش بوده که امام جواد علیه السلام را ذکر نکند زیرا موضع تقیه بوده اما «طیب» را که می گوید متوجه می شود آن شخصـی که در مجلس حضور داشـته و ناشـناس بوده شیعه می باشد لذا متوجه می شود که موضع، موضع تقیه نیست در نتیجه هم «طیب» را تفسیر می کند که مراد امام هادی علیه السلام است و هم امام جواد علیه السلام را بعداً تصریح می کند.

در مورد «یعنی» دو احتمال می دهد.

احتمال اول: این کلمه را «بعض اصحابنا» گفته است.

ص: ۱۱۷

احتمال دوم: افرادی که در سلسله سند بودند ذکر کردند که متاخر از بعض اصحابنا هستند زمانا ولی متقدم هستند ذکراً.

توضیح عبارت

«شرح لعل الوجه فی تقدیم ذکر الابن علی الاب فی الامامین ان الراوی اراد ان یذکر الخبر عن الابن»

شاید وجه تقدیم ذکر ابن بر اب درباره این دو امام این است که راوی اراده کرده که خبر را از ابن «یعنی امام هادی علیه السلام» نقل کند.

«ثم تذکر انه سمع من الاب ایضا فذکره ثانیا»

سپس به یادش می افتد که این روایت را از امام جواد علیه السلام هم شنیده است لذا امام جواد علیه السلام را در مرتبه دوم ذکر می کند.

«او انه ظن ان الموضع مظنه التقیه فلذلک عبر عن الابن»

این عبارت توجیه دوم را بیان می کند.

ترجمه: یا اینکه راوی گمان کرده که آن موضع، موضع تقیه است «و باید با کنایه حرف بزند. بیشترین تقیه در زمان این دو امام بوده البته در زمان امام عسگری علیه السلام بیشتر بوده» لذا از ابن تعبیری آورده که مقتضای تقیه است.

«ثم تفطن بعدمها فذکر الاب بالاسم و الکنیه»

ضمیر «بعدمها» به «تقیه» یا به «عدم مظنه تقیه» بر می گردد.

ترجمه: سپس متوجه به عدم تقیه شد لذا پدر را هم با اسم و هم با کنیه ذکر کرد.

«و قوله: یعنی من کلام بعض الاصحاب»

لفظ «یعنی» از کلام بعض اصحاب است یعنی از کلام آن بعض است که به طور مستقیم روایت را از امام علیه السلام نقل می کند خود آن بعض وقتی کلمه «طیب» را بکار برده متوجه شده که احتیاجی نیست اسم امام علیه السلام را مخفی کند لذا از این کلمه استفاده کرده است که مراد «اعنی» است نه «یعنی»

ص: ۱۱۸

«او من تاخر عنه»

یا از کلام کسی است که از بعض اصحاب متاخر است یعنی در زمان، تاخر دارد و لو در ذکر، تقدم دارد. در این صورت لازم نیست گفته شود که مراد از «یعنی»، «اعنی» است.

صفحه ۲۲۶ سطر ۱۱ قوله «و الظاهر»

معنای روایت: ظاهر این روایت این است که اگر کسی قائل به جسمیت خداوند _ تبارک _ بشود ایمانش منهدم می شود بلکه اسلامش از بین می رود زیرا ایمان در معنای رایج خودش یک نوع اسلام خاصی است لذا ممکن است این اسلام خاص از بین برود ولی اصل اسلام از بین نرود. مصنف می فرماید از این عبارت بر می آید که اصل اسلام از بین می رود چون شاید بتوان زکات را به غیر مومن داد یا پشت سر غیر مومن نماز خواند «زیرا ما ترغیب شدیم که پشت سر اهل سنت نماز بخوانیم تقیةً» ولی اگر اسلام از بین رفت نه می شود پشت سر آن نماز خواند و نه می توان به او زکات داد.

مرحوم قاضی سعید می فرماید اگر کسی قائل به جسمیت خداوند _ تبارک _ شود ایمانش از بین می رود اما در ادامه می فرماید بلکه اسلامش از بین می رود.

توضیح عبارت

«و الظاهر من هذا الخبر هدم ایمان من قال بالجسم صریحا بل عدم اسلامه»

ظاهر از این خبر، هدم ایمان کسی است که قائل به جسم است صریحا.

«صریحا» قید برای چیست؟ آیا قید «هدم» است یا قید «قال» است؟

اگر قید «هدم» باشد معنایش این است: امام علیه السلام صریحا ایمان او را منهدم دانستند و به صورت کنایه نفرمودند.

اگر قید «قال» باشد معنایش این است: کسی که به صراحت قائل به جسمیت خداوند _ تبارک _ می شود ایمانش منهدم می شود اما کسانی هستند که حرفی در مورد خداوند _ تبارک _ می زنند و خودشان متوجه نمی شوند که این حرف منتهی به جسم بودن خداوند _ تبارک _ می شود (الرحمن علی العرش استوی)(1)را بدون توجیه قبول می کند ولی متوجه نیست که این به جسمیت خداوند _ تبارک _ منتهی می شود چون «استوی» را به معنای نشستن می گیرد نه اینکه به معنای تسلط باشد.

احتمال هر دو هست ولی خود مصنف بعداً قول به جسمیت را نقل می کند اما قولی که صریح نیست. مثلا در مورد خداوند _ تبارک _ حرفی می زند که منتهی به جسمیت می شود و توجه به لازم این حرف ندارد. سپس مصنف بیان می کند چنین شخصی که صریحا قائل به جسمیت خداوند _ تبارک _ نیست اما قولش منتهی به جسمیت می شود آیا همین حکم را دارد یعنی نمی توان پشت سر او نماز خواند و به او زکات پرداخت کرد؟ از این باین مصنف روشن می شود که «صریحا» قید «قال» است نه «هدم».

ترجمه: ظاهر از این خبر این است که ایمان کسی که صریحا قائل به جسمیت است منهدم می شود بلکه از عبارت بدست می آید که این شخص اسلام ندارد.

ص: ۱۲۰

۱- (۵) طه/سوره ۲۰، آیه۵.

«لکن الامر مشکل فیمن قال بشی یوجب الجسمیه»

اما کسی که صریحا قائل به جسمیت نیست بلکه لازمه حرفش جسمیت است. در این مورد حکمش مشکل است اگر چه به نظر می رسد که حکمش مثل حکم جایی است که صریحا بگوید «در اینصورت خیلی از متکلمین دچار مشکل می شوند و از اسلام و ایمان خارج می شوند.»

ترجمه: امر مشکل است در مورد کسی که قائل به «جسمیت نیست بلکه قائل به» چیزی است که موجب جسمیت می شود.

«کالقول بان الله فوق السماوات»

از اینجا وارد بیان مثال می شود.

مثال اول: بعضی می گویند خداوند _ تبارک _ فوق سماوات است. گاهی مرادش از «فوق سماوات»، اشراف است که این نیاز ندارد بگوید «فوق سماوات»، زیرا خداوند _ تبارک _ هم فوق سماوات و هم تحت ارضین است چون معنای اشراف این است که به همه جا تسلط دارد و لذا معنی ندارد که گفته شود فوق سماوات است.

اما گاهی به خاطر احترام می گوید فوق سماوات است. یعنی قبول دارد که خداوند _ تبارک _ بر همه جا اشراف دارد ولی چون فوق، مقام بالا و مکان مرتفع است احتراما می گوید خداوند _ تبارک _ در بالا است و الا معتقد است که خداوند _ تبارک _ همه جا است. مثلا در وقت دعا کردن که دست خودمان را بلند می کنیم اعتقادمان این نیست که خداوند _ تبارک _ در بالا است بلکه به خاطر احترام و اهمیت دادن به مکان بالا است. پس خداوند _ تبارک _ همه جا هست اشرافاً ولی هیچ جا نیست مکاناً. این معنی اشکال ندارد.

اما طبق احتمال اول قائل به جسمیت خداوند ـ تبارک ـ است.

«او انه جالس علی العرش»

مثال دوم: آیه (استوی علی العرش) را از قرآن اخذ می کند و «استوی» را به معنای جالس معنی می کند نه به معنای تسلط. چون «استوی» به هر دو معنی آمده.

۱ ـ خداوند ـ تبارک ـ مسلط بر عرش است.

۲ ـ خداوند ـ تبارک ـ جالس بر عرش است. معنای دوم غلط است در اینجا ممکن است اشکال شود که اگر خداوند ـ تبارک ـ مسلط بر عرش است معنایش این است که پس بر غیر عرش مسلط نیست. جواب داده می شود که بقیه هر چه هست در درون عرش قرار دارد. اگر کسی مسلط بر عرش شود بر آنچه که در عرش هم هست مسلط خواهد بود.

«او ان الازل ظرف لوجوده»

مثال سوم: برای خداوند ـ تبارک ـ نباید ظرف قائل شد چه ظرف زمانی که واضح البطلان است چه ظرف ازل که بطلانش خفی است. اگر برای خداوند ـ تبارک ـ ظرف قائل شوید یعنی خداوند ـ تبارک ـ را مظروف قرار دادید و مظروف باید جسم باشد یعنی چیزی که در چیز دیگر باشد باید یا جسم یا جسمانی باشد بلکه باید اینطور گفت که خداوند ـ تبارک ـ از ازل بوده نه اینکه خداوند ـ تبارک ـ در ازل موجود است همانطور که ما در زمان موجود هستیم. این تعبیر، تعبیر غلطی است. اگر گفته شود خداوند ـ تبارک ـ در ازل موجود بوده ولی ظرفیت، اراده نشود اشکال ندارد. اما اگر بگوییم ما در زمان، موجود هستیم ظرفیت را اراده کردیم یعنی در زمان غرق هستیم. و زمان ما را احاطه کرده حال اگر خداوند ـ تبارک ـ را در ازل قرار بدهید معنایش این است که ازل، خداوند ـ تبارک ـ را احاطه کرده یعنی ظرفی، مظروفی را احاطه کرده که منتهی به جسمیت خداوند ـ تبارک ـ می شود و این منتهی شدن به جسمیت، خیلی خفی است و تصریح به جسمیت نیست.

«او الزمان ینتهی الیه علی معنی ان بینه و بین العالم زمان موهوم یبتدئ منه و ینتهی الی اول وجود العالم»

نوع متکلمین به این مطلب معتقدند.

مثال چهارم: متکلم می گوید عالَم حادث است. سوال می کنیم که حادث به چه معنی است؟ می گوید زمانی بود که عالم نبود بعداً خداوند ـ تبارک ـ آن را آفریده. سوال می کنیم آن زمانی که بود و عالم نبود چه زمان بود؟ آن زمان هم ما سوی الله بود و جزء عالم می شد پس مراد از عالم یعنی ما انسانها نبودیم ولی زمان موجود بود پس اصل عالم موجود بود بنابراین نمی توان عالم را حادث کرد. لااقل زمان و حرکت را نمی توان حادث کرد ولی خودمان را می توان حادث کرد. متکلم جواب می دهد: آن زمانی که بود و عالم وجود نداشت زمانِ موهوم بود. سوال می کنیم که زمان موهوم به چه معنی است متکلم جواب می دهد: زمانی که از خداوند ـ تبارک ـ تاوقت خلق عالم امتداد داشت را می گویند که ابتدای آن خداوند ـ تبارک ـ بود و انتهای آن، خلق عالم بود. سوال می کنیم که اگر اینطور باشد زمان موهوم دارای مبدأ و منتهی می شود. منتهای آن عالم است پس باید مبتدای آن هم از سنخ عالم باشد چون یک چیز ممتد اگر چه مبتدی و منتهی از سنخ خود ممتد نیست ولی مبتدی و منتهی از سنخ هم هستند مثلا یک خط را توجه کنید که ابتدا و انتها دارد. ابتدا و انتهای این خط، نقطه است و خود خط نیست و از سنخ خط نیست اما سنخ ابتدا که نقطه است از سنخ انتها که نقطه است می باشد حال این زمان موهوم نه عالم است و نه خداوند ـ تبارک ـ، ولی شما انتهای این زمان موهوم را عالم قرار می دهید ابتدا آن را هم باید از سنخ عالم قرار بدهید پس خداوند ـ تبارک ـ از سنخ عالم شد در نتیجه جسم گردید.

این قول منتهی به جسم بودن خداوند ـ تبارک شد ولی هر کسی متوجه نمی شود.

این قول، تصریح به جسمیت نیست ولی تصریح به مطلبی است که موجب جسمیت می شود.

ترجمه: یا می گویند زمان منتهی به خداوند ـ تبارک ـ می شود «یعنی اگر از عالم شروع کنید و ادامه بدهید در پایان به خداوند ـ تبارک ـ می رسید» به این معنی که بین خداوند ـ تبارک ـ و بین عالم، زمان موهوم است که ابتدا می کند این زمان موهوم از خداوند ـ تبارک ـ، و منتهی می شود به اولِ وجود عالم «و وقتی عالم موجود شد زمان موهوم نخواهیم داشت بلکه زمان واقعی شروع می شود»

«او ان الزمان منتزع من بقائه جل شانه»

بعضی که خواستند زمان را تعریف کنند اینگونه تعریف کردند: از بقاء خداوند ـ تبارک ـ امری انتزاع می شود که اسم آن زمان است.

اگر زمان که امر جسمانی است از بقاء خداوند ـ تبارک ـ انتزاع شود معلوم می گردد که خداوند ـ تبارک ـ یا جسمانی است یا جسم است چون جسم و جسمانی از جسم انتزاع می شود، از مجرد انتزاع نمی شود. اگر شما می توانید زمان را که امر جسمانی است از بقاء خداوند ـ تبارک ـ انتزاع کنید پس خداوند ـ تبارک ـ را جسم کردید.

«و غیر ذلک من اقوال العادلین بالله و بصفاته»

«العادل» وصف ذم است نه وصف مدح باشد. و مراد از آن عدول کننده و منحرف است.

ص: ۱۲۴

ترجمه: و غیر آن از اقوال کسانی که عدول از حق کردند در مورد خداوند _ تبارک _ و صفاتش.

«هل یجری فیه ذلک الحکم ام لا؟ الاقوی جریانه»

مراد از «ذلک الحکم»، «لاتعطوه من الزکاه و لا تصلوا وراءه» است که از آن، هدم ایمان و زوال اسلام استفاده کردیم.

با این عبارت، قوله «لکن الامر مشکل» را توضیح می دهد و مراد از مشکل را معنی می کند. اگر آن امر مشکل است به معنای این است که آیا در مورد این گروهها این حکم جاری می شود که به آنها زکات ندهیم و پشت سر آنها نماز نخوانیم؟ اقوی این است که حکم جاری می شود.

«و یمکن ان یتفاوت ذلک باختلاف المامومین و المعطین للزکاه و الله اعلم»

«ذلک»: یعنی این حکم به ذکات ندادن و نماز نخواندن

مصنف با این عبارت تفصیل می دهد:

اگر کسی جز متکلمین بود و متکلمین این اعتقاد را داشتند، این گروه متکلمین اگر یکی را به عنوان امام جماعت انتخاب کردند و پشت سر او نماز خواندند به اینها گفته نمی شود که اقتدا نکنید زیرا از سنخ خود امام جماعت هستند. امام علیه السلام به کسانی که این اعتقاد را ندارند دستور می دهد نماز نخوانید.

ترجمه: امکان دارد که این حکم متفاوت شود به اختلاف مامومین و معطین صلاه.

«الحدیث الثانی عشر باسناده عن محمد بن القاشانی قال: کتبت له _ علیه السلام _ انه مَن قِبَلُنا قداختلفوا فی التوحید»

«من قِبَلُنا» یعنی کسانی که اطراف ما هستند. می توان «مَن قَبلَنا» هم خواند یعنی کسانی که قبل از ما بودند اینها را گفتند.

مرحوم صدوق به اسنادش از محمد بن قاشانی نقل می کند که نوشتم به او «روایت، مضمره است و معلوم نیست به کدام امام بر می گردد» کسانی که اطراف ما هستند در توحید اختلاف کردند «یعنی در مورد واحد حق نمی دانند چه چیز باید بگویند. اما در چه چیز اختلاف کردند؟ با عبارتی که امام می فرماید معلوم می شود که اختلاف در این کردند که خداوند _ تبارک _ جسم است یا جسم نیست»

«قال: فکتب _ علیه السلام _: سبحان من لا یحد و لا یوصف لیس کمثله شیء و هو السمیع البصیر»

امام علیه السلام نوشتند خداوند _ تبارک _، محدود نیست و جسم، محدود است پس خداوند _ تبارک _، جسم نیست.

خداوند _ تبارک _، توصیف نمی شود ولی جسم، توصیف می شود پس خداوند _ تبارک _، جسم نیست.

خداوند _ تبارک _، مثل ندارد ولی جسم، مثل دارد پس خداوند _ تبارک _ جسم نیست.

خداوند _ تبارک _، سمیع و بصیر است بالذات. ولی جسم، سمیع و بصیرِ بالذات نیست پس خد اوند _ تبارک _، جسم نیست.

«الحدیث الثالث عشر باسناده عن بشر بن بشار النیسابوری عن سهل بن زیاد قال کتبت الی ابی الحسن _ علیه السلام _ ان من قبلنا قد اختلفوا فی التوحید»

کسانی که قبل از ما هستند در مورد اینکه چه چیزی می توان در مورد واحد حق گفت اختلاف دارند؟

«منهم من یقول جسم و منهم من یقول صوره»

در این روایت تصریح کرده که اختلاف چیست؟ اما در روایت دوازدهم تصریح نکرد که اختلاف در چیست؟

«فکتب ــ علیه السلام ــ سبحان من لا یحد و لا یوصف و لا یشبهه شیء و لیس کمثله شیء و هو السمیع البصیر»

حضرت در جواب نوشتند خداوند ــ تبارک ــ، محدود نیست و جسم، محدود است پس خداوند ــ تبارک ــ، جسم نیست.

خداوند ــ تبارک ــ، موصوف نیست و جسم، موصوف می شود.پس خداوند ــ تبارک ــ،جسم نیست. خداوند ــ تبارک ــ، مثل و شبیه ندارد و جسم، مثل و شبیه دارد.پس خداوند ــ تبارک ــ،جسم نیست.

خداوند ــ تبارک ــ، سمیع و بصیر بالذات است و جسم، سمیع و بصیر بالذات نیست.پس خداوند ــ تبارک ــ جسم نیست.

« شرح: هذان الخبرا کخبر الهمدانی و قد سبق الکلام فیه»

این دو خبر مثل خبر همدانی هستند که خبر نهم بود و بحث در آنها گذشت

«والخبر الاول مضمر»

خبر اول مضمر است چون نوشته «کتب الیه» و امام را مشخص نکرده

«و المراد ابوالحسن الاول ــ علیه السلام ــ»

در روایت دومی که ابی الحسن آمده مراد ابی الحسن اول است ابی الحسن بر امام علی علیه السلام اطلاق می شود ولی خیلی رایج نیست تا به امام کاظم علیه السلام می رسیم که به ایشان اطلاق می شود.

ص: ۱۲۷

«و الضمیر فی قوله انه للشان»

در روایت ۱۲ لفظ «انه» آمده بود که ضمیر آن به شان بر می گردد.

بیان معنای توحید/ خداوند _ تبارک _ جسم و صورت نیست ۹۲/۱۱/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان معنای توحید/ خداوند _ تبارک _ جسم و صورت نیست.

«الحدیث الرابع عشر باسناده عن سهل بن زیاد قال»(۱)

حدیث چهارم حدیثی است که راوی از امام حسن عسگری علیه السلام سوال می کند و امام _ علیه السلام _ به او جواب می دهند. به امام _ علیه السلام _ عرض می کند اصحاب ما در توحید اختلاف کردند شما نظر خودتان را در این باره بیان کنید. مراد از توحید چنانچه چند مرتبه بیان کردیم واحد دانستن یا و احد بودن خداوند _ تبارک _ نیست بلکه مراد این است که درباره واحد اختلاف کردند که آیا خداوند _ تبارک _ جسم است یا جسم نیست؟ صورت است یا صورت نیست؟ در وحدت خداوند _ تبارک _ اختلاف ندارند در توحید خداوند _ تبارک _ اختلاف ندارند. بلکه در این اختلاف دارند که آیا جسم و صورت است یا نیست؟ سپس راوی از امام علیه السلام در خواست می کند که اگر به من مطلبی یاد بدهید که در آن مطلب توقف کنم و از آن تجاوز نکنم یعنی مطلب جزمی باشد که هرگز در آن شک نکنم و نه چیزی به آن اضافه کنم و نه کم کنم در نتیجه هیچ شکی نکنم یعنی در یک محدوده ای من را قرار بدهید که یقین پیدا کنم و در همان جا متوقف شوم. سپس حضرت شروع به جواب دادن می کنند و ابتدا می فرمایند این مطلب از فهم شما دور است بعداً توضیح می دهند.

ص: ۱۲۸

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۲۷، س۱۳.

معلوم است که امام علیه السلام نمی خواهند بفرمایند بعد از اینکه ما بیان کردیم شما نمی فهمید و از فهم شما دور است و الا بیان نمی فرمودند بلکه منظور این است که مطلبی نیست که شما خود بخود و بدون استفاده از ما اهل بیت بفهمید ما باید شما را کمک کنیم تا آن را بفهمید ولی وقتی بیان کردیم برای شما روشن می شود. پس مراد از اینکه از فهم شما دور است این می باشد که ذات شما بدون اینکه معلمی داشته باشد به این مطلب نمی رسد نه اینکه تا آخر، دور است و شما تا آخر هم نمی فهمید.

توضیح عبارت

«الحدیث الر ابع عشر باسناده عن سهل بن زیاد»

مرحوم صدوق به اسنادش از سهل بن زیاد نقل می کند.

«قال کتبت الی ابی محمد _ علیه السلام _ سنه خمس و خمسین و مائتین:»

سهل بن زیاد می گوید در سال ۲۵۵ به امام حسن عسگری علیه السلام نوشتم.

«قد اختلف یا سیدی اصحابنا فی التوحید فمنهم من یقول: هو صوره»

اصحاب ما درباره واحدِ حق اختلاف دارند که چه می توان گفت بعضی گفتند آن، صورت است. در این روایت، جسم بودن مطرح نشده فقط صورت بودن مطرح شده اما در جوابی که امام علیه السلام می فرمایند هم صورت بودن هم جسم بودن نفی شده است. در چند حدیث قبل بیان کردیم که امام علیه السلام سعی بر این دارند که وقتی صورت را رد کنند جسم را هم رد کنند. وقتی جسم را رد می کنند صورت را هم رد کنند و به رد یکی اکتفا نمی کنند چون بعضی امر را دائر بین جسم و صورت دیدند و گفتند اگر جسم نباشد صورت است و اگر صورت نباشد جسم است و قسم سوم قائل نشدند امام علیه السلام هر دو را رد می کنند تا بفهمانند که قول سومی هم هست.

«فان رایت یا سیدی ان تعلّمنی من ذلک ما اقف علیه و لا اجوزه، فعلت متطوّ لا علی عبدک»

«فعلت» جواب برای «فان» است.

ترجمه: اگر رای بدهید که به من بیاموزی از توحید، مطلبی را که بر آن مطلب استوار بمانم و از آن تجاوز نکنم «نه کم و نه زیاد کنم یعنی شکی برای تولید نشود که بخواهم مطلب را کم یا زیاد کنم. اینقدر مطلب برای من واضح و یقینی باشد که بر روی همان مطلب بایستم و اصرار داشته باشم» در این صورت کاری انجام دادی در حالی که تفضل بر غلامت کردی. «این راوی، درخواست به صیغه امر نمی کند چون اگر چه این درخواست از پایین به بالا است و به معنای دستور نیست ولی باز ابا دارد که صیغه امر بکار ببرد، و این، درخواست مودبانه است البته ما هم باید با خداوند ـ تبارک ـ اینگونه حرف بزنیم مثلا مثل حضرت ایوب علی نبینا و آله و علیه السلام باشیم که وقتی از خداوند ـ تبارک ـ درخواست می کند نمی گوید خدایا من را شفا بده بلکه می گوید «بر من آسیب وارد شده و تو عالم هستی» یعنی در خواستی نمی کند. معنایش این است که من را شفا بده اما ما از خداوند ـ تبارک ـ با صیغه امر در خواست می کنیم و به این هم اکتفا نمی کنیم بلکه زمان و وقت هم تعیین می کنیم که تا فلان وقت این کار انجام شود که این تعیین کردن زمان خیلی نهی شده است. بنده شخصی را دیدم که به من می گفت: به ما گفته شده ۴۰ روز زیارت عاشورا را بخوانید دعای شما مستجاب می شود بنده ۴۰ روز زیارت عاشورا خواندم ولی دعایم مستجاب نشده و لذا به خداوند ـ تبارک ـ اینطور گفتم «خدایا تو به مصلحت بندگانت عمل می کنی اگر مصلحت باشد نمی دهی من به تو می گویم می خواهم هر چه که می خواهد باشد» بنده او را کمی نصیحت کردم ولی هیچ فایده نداشت و ادب را کنار گذاشته بود.

«شرح ان تعلمنی مفعول رایت و کلمه ما موصوفه و ذلک اشاره الی التوحید»

«ان تعلمنی» که تاویل به مصدر می رود مفعول «رایت» است و کلمه «ما» در «ما اقف علیه» موصوف است که به معنای شیء و مطلب است. البته می توان موصوله هم گرفت ولی موصوفه عام تر است. اگر موصوله باشد باید صفت برای آن مطلب قرار داد و گفت «مطلبی که این صفت دارد» اصلا نمی توان «ما» را موصوله قرار داد. چون صله با موصوله هیچ فرقی ندارد جز اینکه موصول مجمل است و صله مفصل است اما در اینجا «اقف علیه» به معنای «ما» و تفصیل «ما» نیست پس نمی تواند موصوله باشد باید موصوفه باشد چون صله تبیین موصول می کند اما «اقف علیه» برای تبیین «ما» نیست لذا باید «ما» موصوفه قرار داده شود که کنایه از مطلبی است که در مورد واجب تعالی گفته می شود و جسم بودن یا جسم نبودن و صورت بودن یا صورت نبودن حق تعالی را بیان می کند.

«ذلک» اشاره به توحید دارد.

«و فعلت بالفاء و العین جزاء الشرط ای ان رایت تعلیمک من التوحید شیئا اقف، فعلت ذلک حین ما کنت متطولا»

فعلت به فاء و عین بخوان زیرا نسخه دیگری به جای «فعلت»، «فقلت» آمده است.

ترجمه: «فعلت» با فاء و عین جزاء شرط است. حال مصنف شرط و جزاء را با هم معنی می کند «کلمه _ ای _ تفسیر شرط و جزا را با هم می کند» «مفعول که _ ایای _ است را حذف کرده» اگر نظر بدهی که تعلیم کنی به من از توحید چیزی را که من بر آن چیز توقف کنم و مستقر بمانم این کار را انجام می دهی در حالی که تو بر من تفضل کننده ای.

«و فی اکثر النسخ فقلت بصیغه الخطاب و الفاء فیکون جزاء الشرط محذوفا اذ لا یجوز دخول الفاء فی الجزاء مع کونه فعلا ماضیا و یکون قوله فقلت متطولا دلیلا علی الجزاء»

در اکثر نسخ «فقلت» به صیغه خطاب و فاء آمده که فعل ماضی است فعل ماضی وقتی جواب شرط قرار میگیرد فاء قبول نمی کند و باید بدون فاء بیاید در اینجا چون با فاء آمده معلوم می شود که جواب شرط نیست لذا مصنف می فرماید باید جواب شرط را محذوف گرفت و گفت «فقلت» دلالت بر آن جواب شرط می کند. جواب شرط «قلت» است. و «فقلت» دلالت بر «قلت» می کند.

«متن: فوقع بحظه _ علیه السلام _ سالت عن التوحید و هذا عنکم معزول»

«فوقّع» به معنای امضا کردن باشد ولی شاید در اینجا خیلی مناسب نباشد شاید توقیع به معنای حاشیه نویسی باشد یعنی امام علیه السلام در جواب این سوال در حاشیه آن جواب دادند. اگر «فوقَع» بدون تشدید خوانده شود به معنای کتابت می آید. البته «وقّع» به معنای دیگری آمده مثلا نوشته ای را به کسی می دهند و او آن نوشته را توقیع می کند توقیع کردن به معنای این است که زوائد آن را حذف می کند امروزه می گویند ویراستاری کرد. این معنی ظاهراً مراد نیست. لذا به معنای «کتب» می گیریم.

«سالت عن التوحید» از توحید سوال کردی یعنی از حرف زدن درباره خداوند _ تبارک _ واحد سوال کردی. حرف زدن در توصیف خداوند _ تبارک _ شان شما نیست. شما پایین تر از این هستید که در این مطلب مرتفع بتوانید دخالت کنید. این مطلب را ما اهل بیت باید برای شما توضیح بدهیم تا بفهمید.

ص: ۱۳۲

«هذا عنکم معزول»: این مطلب از شما دور است یعنی ذهن شما بدون معلّم به آنها نمی رسد.

«الله تعالی واحد احد صمد لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفوا احد»

امام علیه السلام خداوند _ تبارک _ را طوری معرفی می کنند که خود خداوند _ تبارک _ خودش را در سوره توحید بیان کرده. قبلا بیان کردیم که سوره توحید شناسنامه خداوند _ تبارک _ است.

امام علیه السلام در مورد خداوند _ تبارک _ این سوره را می خوانند سپس لوازم هر یک از این جملات را بیان می کنند. البته مصنف می فرمایند این اموری که امام علیه السلام فرمودند نه تنها باید لوازم آنها قرار داد بلکه لوازم و متفرع هر دو هست.

استاد: لازم، معلول ملزوم است و متفرع برملزوم است لذا اگر گفتیم فلان چیز لازم فلان شیء است یعنی متفرع بر آن هم هست ولی ما وقتی به لازم توجه می کنیم فقط عدم انفکاک به ذهن ما می آید یعنی اگر این شیء لازم آن است یعنی از یکدیگر منفک نمی شوند. اما متفرع بودن خیلی واضح نمی شود لذا تصریح می کند که هم واضح است و منفک نمی شود هم متفرع است «یعنی آنچه که در آیه آمده سبب همان چیزی است که امام علیه السلام فرموده» پس کلمات امام علیه السلام، هم لازم آیاتند هم متفرع بر آیاتند یعنی از این آیات، نتیجه ای گرفته می شود که هرگز منفک نمی شود.

ص: ۱۳۳

«خالق و لیس بمخلوق»

امام لفظ واو نیاورده این نشان می دهد که از اینجا امام علیه السلام شروع به تفسیر کردند. به قول مصنف، استیناف بیان است یعنی امام علیه السلام تمام سوره را با بیان دیگر بیان می کنند یعنی بیان را تنزل می دهند تا راوی بفهمد، البته هر تفسیری اینگونه است که تنزل منزَّل است.

«تبارک و تعالی مایشاء من الاجسام و غیر ذلک»

«خالق» با رفع خوانده شد چون مضاف الیه نداشت اما اگر مضاف الیه می آمد با ضمه خوانده می شد ولی مضاف الیه آن «ما یشاء من الاجسام و غیر ذلک» است که در این عبارت آمده است. ولی امام علیه السلام می خواستند مخلوق بودن خداوند ــ تبارک ــ را نفی کنند لذا منتظر نشدند که مفعول «خالق» بیاید بلکه در همان اثنا، این را نفی کردند عبارت «تبارک و تعالی» به «ما یشاء من الاجسام» مربوط نیست بلکه مربوط به «خالق» و ضمیر در «لیس» است پس عبارت به اینصورت خوانده می شود «خالق ما یشاء من الاجسام و غیر ذلک».

می توان اینگونه گفت که «خالق» مضاف قرار داده نشود و «ما یشاء» مبتدی قرار داده شود نه اینکه مضاف الیه برای «خالق» باشد «البته مضاف الیه بودن ــ ما یشاء ــ در معنی است و الا در لفظ اصلا مضاف الیه نیست». می توان «ما یشاء» را خبر برای «کان» محذوف قرار داد اما قرینه بعدی نشان می دهد که توجیه قبلی بهتر است چون فرموده «یصوّر ما یشاء و لیس بمصوّر» که بر وزای «خالق و لیس بمخلوق» آمده است.

ص: ۱۳۴

«و یصوّر ما یشاء و لیس بمصوّر»

«بمصوّر» به فتح باید خواند چون خداوند _ تبارک _ مصوِّر است ولی مصوَّر نیست.

«جل ثناوه و تقدست اسماوه»

ثنا و ستایشی که در شان او است جلیل و عظیم است و همه اسماء او از نقص مقدس و مبرا هستند.

«و تعالی عن ان یکون له شبه»

بالاتر از این است که برای او شبیهی باشد. شاید کلمه «و تعالی» را بتوان عطف بر «جل و تقدس» گرفت و «عن ان یکون» را از نظر معنی مربوط به همه کنیم. یعنی وقتی ثنا او جلیل است و اسماء او از همه نقص ها مقدس است پس قهراً متعالی است از اینکه شبیه برای او باشد. ممکن است عبارت «جل ثناوه و تقدست اسماوه» را دنباله عبارت «یصور ما یشاء» قرار داد همانطور که «تبارک و تعالی» در جمله قبل به دنبال «خالق ما یشاء و لیس بمخلوق» قرار داد در اینصورت عبارت «و تعالی عن ان یکون» ابتدای جمله می شود و مربوط به جمله قبل نمی شود. و عبارت «عن ان یکون» مربوط به «تعالی» می شود.

گویا مصحح هم همینطور کرده که بعد از «و لیس بمخلوق» ویرگول گذاشته و بعد از «لیس بمصور» هم ویرگول گذاشته یعنی این دو جمله را مثل هم قرار داده و «تعالی عن ان یکون» را اول جمله قرار داده.

«هو لا غیره»

ترجمه: اوست نه غیر او.

«هو» مبتدی است و خبر آن را نیاورده. «لا غیره» را برای تاکید حصری که در عبارت نیاورده را می خواهد بفهماند در این موارد که خبر محذوف می شود به ما گفتند که خبر باید یک امر معروفی باشد و امر معروف همانطور که گفتند «وجود» است. چنانکه در لا نفی جنس خبر را حذف می کنند و می گویند کلمه «موجود» است. در اینجا هم خبر به این صورت بوده «هو موجود لا غیر» یعنی آن چیزی که در عالم هست خود اوست و غیر او چیزی نیست. یعنی حصر موجود در خود خداوند _ تبارک _ می کند یعنی بقیه موجود نیستند. آنچه هست خداوند _ تبارک _ و ظهورات و حاکی های او است که خداوند _ تبارک _ ظهوراتت خودش را در جلوه هایش و آیاتش نشان داده است.

«و لیس کمثله شی و هو السمیع البصیر»

توضیح عبارات حدیث را بعداً بیان می کنیم.

»شرح: یقال عزله، یعزله من باب ضرب فاعتزل: نحّاه جانبا فتنحّی و منه المعزل للمکان البعید»

«عزله، یعزله» از باب «ضرب یضرب» است.

«فاعتزل»: قبول عزل است.

«نحاه جانبا فتنحّی» دور کرد او را به سمتی و او هم دور شد.

«المعزل»: معزل از همین ماده گرفته شده که اسم برای مکان دور است.

«و معنی قوله و هذا عنکم معزول ای مبعّد عنکم علم التوحید»

معنای کلام امام علیه السلام که فرمود «هذا عنکم معزول» به معنای این است که نظر دادن در مورد واحد حق از شما دور است. «نه اینکه قابل نیستید که بفهمید بلکه قابل نیستید که بدون معلم بدانید بلکه باید حتما معلّمی این مطلب را برای شما بگوید تا شما بفهمید.

«لان شاهق المعرفه اشمخ من ان یطیر الیه کل طائر»

«شاهق» به معنای بلند است وقتی گفت می شود «بناءً شاهق» یا «جبل شاهق» به معنای ساختمان بلند و کوه سر به فلک کشیده می آید. «شاهق المعرفه» به معنای بلندای معرفت است زیرا معرفت اله معرفت مرتفع است و نصیب هر کسی نمی شود و هر ذهنی نمی تواند به این معرفت برسد حتی بعضی از اذهان هم بعد از معلّم، انکار خداوند ـ تبارک ـ می کنند مثل ذهن ابوجهل که ذهن پست او به این مطلب نمی رسد حتی بعد از اینکه معلّم توضیح می دهد. اما بعضی افراد با توضیح معلّم می فهمند اما کسی بدون معلم نمی فهمد اگر کسی بدون معلم فهمیده به خاطر این است که خود خداوند ـ تبارک ـ او را تعلیم کرده است مثل ائمه علیهم السلام چون ما با فلسفه و عرفانی که خودمان درست کردیم نمی توانیم به خداوند ـ تبارک ـ برسیم البته ما معتقدیم فلسفه و عرفان خودمان را از معصومین علیهم السلام گرفتیم.

ص: ۱۳۶

ترجمه: بلنـدای معرفت، بلنـدتر و شامختر از این است که هر پرواز کننـده ای بتوانـد به او برسـد «کسانی که پرواز کننـد به این بلندا نمی رسد قبل از اینکه برسند پر و بالشان می ریزد.

«و طریق التوحید اصعب من ان یسیر الیه کل سائر»

راه توحید سخت تر از این است که هر رونده ای آن را طی و سیر کند اما رونده ای که واسطه داشته باشد و کسی دست او را بگیرد می تواند طی کند. مسیر الی الله صاف است و اعوجاج ندارد اما دو مشکل دارد

۱ ــ پستی و بلندی زیادی دارد.

۲ ــ در اطراف دشـمنان کمین کردند و همینطور انسانِ سائر را به سـمت بیرون جاده می کشانند و گاهی هُل می دهند. گاهی از اوقات چیزهایی به او نشان می دهنـد و از جاده بیرون می رود. اما اگر واسـطه با او باشـد هم او را از پستی و بلندی هم او را از انحراف جدا می کند.

خوابی را نقل می کنند که ما به صـحت و سـقم خواب کاری نداریم اما مطلب، مطلب صحیحی است و می توان از این خواب مطلب صـحیح اسـتنباط کرد. در مجمع البیان ماده «سـین» بیان می کند که شخصـی پیامبر صـلی الله علیه و آله و سلم را خواب دیـد و در مورد ابن سـینا از پیـامبر سوال کرد که وضع او در قیـامت چگونه است؟ بنـده نمی دانم خواب صـحیح است یـا غلط است. نمی خـواهم به ابن سـینا تـوهین کنم ولی مطلب، مطلب صـحیحی است. طبق این خواب حضـرت فرمودنـد: او خواسـت بدون من به خداوند ــ تبارک ــ برسد من دست خودم را جلوی او گرفتم و سـقوط در نار کرد. مراد از «دست گرفتن» دسـت گرفتـن تکـوینی اسـت یعنی راه ایـن است نه اینکه من دست خـودم را گرفتم و او را وارد جهنم کردم بلکه راه تکـوینی همین است که اگر بخواهد این مسـیر را طی کند باید از همین جا بیاید در دعای ماه شعبان که در هنگام زوال خوانده می شود آمده «و اللازم لهم لاحق» یعنی آنکه ملازم با شـما است به شـما لاحق می شود اما بقیه از بین رفته انـد. یعنی بـدون پیامبر نمی توان رفت هر چقـدر هم حکیم باشـی. یعنی با عقل نمیت وان این را طی کرد بایـد نوری از طریق معلّم در این راه بیفتـد و دست ما گرفته شود تا این مسیر طی شود.

در کلام شیعه یک فصلی مطرح است «اگر چه خیلی به این فصل نپرداخته و توضیح ندادند» که اگر بدون ائمه معصومین علیهم السلام این مسیر رفته شود آیا به حق واصل شده یا به خیالش واصل شده مثلا شی عارف است و می خواهد به خداوند _ تبارک _ واصل شود آیا می تواند واصل شود یا نمی تواند؟ جواب دادند که نمی تواند واصل شود اگر عرفانی سنی و شیعه را نگاه کنید تماما بدون استثنا خودشان را به دو شاخه مرتبط کردند و از این دو شاخه فاصله نگرفتند و معترفتند که اگر از این دو شاخه فاصله بگیریم منحرف هستیم

۱ _ شاخه اباصلت است که به امام رضا علیه السلام ختم می شود.

۲ _ شاخه کمیل که به حضرت امیر علیه السلام ختم می شود.

«و نعمّا قیل: «جل جناب الحق عن ان یکون شریعه لکل وارد او یطلع علیه الا واحد بعد واحد»

خداوند _ تبارک _ بزرگتر از این است که شریعه برای هر واردی باشد.

رودخانه هایی که حاشیه آنها بلند بود و اشخاص نمی توانستند از آن رودخانه آب بردارند کنار رودخانه شکاف و شیبی یا پله ای درست می کردند تا شخص خودش را به آب برساند. این شیب و پله را شریعه می گویند شخصی که می خواهد از رودخانه آب بردارد به او وارد می گویند. شریعه کار وارد را آسان می کند. هر واردی می تواند از شریعه برود و به رودخانه برسد. مرحوم ابن سینا فرموده خداوند _ تبارک _ بزرگتر از این است که شریعه برای هر واردی شود یعنی دسترسی به آن دریا و رود بی نهایت برای همه میّسر نیست که هر کس از این شریعه وارد شود و دسترسی پیدا کند. اینجا راهی است که برای بعضی باز است نه برای همه.

ص: ۱۳۸

ترجمه: خداونـد _ تبـارک _ بزرگتر از این است که شـریعه برای هر واردی باشـد. «به نکته ای که در خود عبارت است دقت شود زیرا نگفته خود حق بزرگتر از این است که شـریعه برای هر واردی شود بلکه تعبیر به جناب حق می کنـد و مراد از جناب حق، درگاه و آسـتانه است یعنی به آستانه حق کسی نمی رسد. یعنی آستانه حق بزرگتر از این است که شریعه برای هر واردی باشد.

«او یطلع علیه» کلمه «احـد» را باید در تقدیر گرفت یعنی عبارت اینگونه بود، «او یطلع علیه احد الا واحد بعد واحد». هیچ کس به او دسترسـی پیدا نمی کند مگر واحدی بعد از واحدی. معلّم باید به تک تک افراد رسـیدگی کند یعنی اینطور نیست که در یک مجلس عام، مطلب را القا کنـد و همه آن را بگیرنـد بلکه باید تک تک افراد را کنترل کند و وارد شـریعه کند یعنی معلّم عرفان عملی غیر از معلم علوم دیگر است. معلم عرفان عملی اینطور نیست که فقط راه را یاد دهـد بلکه بایـد همه شاگرد ان را رسیدگی کند.

می توان این عبارت را معنای دیگری کرد: راه نه تنها راه صـعبی است بلکه راه تنگی است به طوری که اگر کسـی بخواهـد از اینجا حرکت کنـد دو نفر نمی تواننـد حرکت کنند بلکه باید واحداً بعد واحد این مسـیر را پیمود که البته لازمه این معنای دوم همان معنای اول است که نمی تواند گروهی این مسیر را طی کرد بلکه باید تک تک افراد را بُرد. «مراد از یطلع، آگاهی است و آگاهی دارای درجات است مسلما آگاهی یک انسان معمولی با آگاهی معصوم فرق می کند.

تا اینجا «معزول عنکم» را توضیح داد.

«ثم انه _ علیه السلام _ بین التوحید الحقیقی الخاص بذکر معارف سوره الاخلاص و قد سبق تفسیرها و بیان اسرارها»

اضافه معارف به سوره اخلاص می تواند به «فی» و می تواند به «لام» باشد، می توان اضافه بیانی گرفت.

از اینجا وارد در توضیح کلام امام علیه السلام می شود و می فرماید:

یک توحید عام داریم که تمام عوام به آن معتقدند و باعث موحد شدن افراد می شود یعنی قائل شود خداوند _ تبارک _ یکی است و خدای دیگر وجود ندارد.

یک توحیدخاص داریم که علاوه براینکه خدای دیگر وجود ندارد خداوند _ تبارک _ طوری توصیف می شود که کاملا از بقیه جدا شود و این جدایی به تمام ذات باشد نه به جزء ذات تا خداوند _ تبارک _ مرکب شود یعنی خداوند _ تبارک _ را مرکب از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز قرار نمی دهیم.

یک توحید اخص داریم که هیچ موجودی را جزء خداوند _ تبارک _ نمی بینیم یعنی برای خداوند _ تبارک _ وجود قائل هستیم و برای بقیه، حکایت قائل هستیم و اسناد وجود به آنها مجاز است و اسناد حکایت به آنها حقیقت است.

مصنف در اینجا توحید خاص را بیان می کند که در سوره اخلاص آمده و امام علیه السلام به توحید خاص اشاره می کند. سوره توحید، توحید خاص را افاده می کند.

ص: ۱۴۰

«و مما يجب ان يعلم هاهنا قول الامام واحد احد اشاره الى ان السوره المباركه انما تدل على الواحديه والاحديه معا و قد مضى بيان ذلك مستقصى»

امام علیه السلام فرمودند «واحد احد». امام علیه السلام هم لفظ «واحد» را آوردند که به معنای «بلا شریک» است هم «احد» را آوردند که به معنای «بلا جزء» است. و مرکب نیست بلکه بسیط است.

ترجمه: قول امام علیه السلام که فرمودند «واحد احد» اشاره به این است که سوره مبارکه دلالت بر واحدیت «بی شریک بودن» و احدیت «بسیط بودن» با هم می کند «در سوره توحید فقط لفظ _ احد _ آمده ولی امام علیه السلام می فرمایند که سوره توحید هم متکفل واحد و هم متکفل احد است»

نکته: احد مستلزم واحد بودن است یعنی بساطت خداوند _ تبارک _ این است که شریک نداشته باشد چون اگر شریک داشته باشد با آن شریک در یک امری مشترک خواهد بود و از آن شریک در امر دیگر ممتاز خواهد بود و لذا مرکب از ما به الامتیاز و ما به الاشتراک می شود و احدیت از بین می رود. چون احد است و مرکب از ما به الامتیاز و ما به الاشتراک نیست و پس باید شریک نداشته باشد چون داشتن شریک مستلزم ترکیب است و احدیت ترکیب را نفی می کند پس احدیت، شریک داشتن را نفی می کند.

لذا لازمه احدیت، شریک نداشتن است.

البته از آن طرف هم می توان گفت که لازمه شریک نداشتن هم بساطت است. اگر چه آنچه ابتداءً ذکر کردیم واضحتر است.

ص: ۱۴۱

«و قوله ــ علیه السـلام ــ خالق و لیس بمخلوق بـدون العاطف مشـعر بان ذلک هو اللازم من کونه واحداً احدا الی آخر السوره فیکون استیناف بیان»

امام علیه السـلام می فرماینـد «خالق و لیس بمخلوق» که بـدون واو آوردنـد. این نشان می دهـد که نمی خواهنـد چیزی بر قبل اضافه کنند. بلکه می خواهند حرفهای قبل را تفسیر کنند.

ترجمه: قول امـام «خالق و لیس بمخلوق» که بـدون عاطف آورده شـده مشـعر به این است که خالق بودن و مخلوق نبودن لازم احد و واحد بودن است.

در اینجا چند احتمال وجود دارد:

۱ ــ «خالق و لیس بمخلوق» را فقط لازم واحـد و احـد قرار بـدهیم این احتمال را عبارت مصـنف تایید نمی کند چون مصـنف فرمود «الی آخر السوره» یعنی به احد و واحدِ تنها اکتفا نکرده.

۲ ــ «خالق و لیس بمخلوق» به تنهایی لازم احد و واحد تا آخر سوره هست. این احتمال اگر چه صـحیح است «زیرا چون وقتی خالق است ومخلوق نیست همه این صـفاتی که در سوره توحیـد آمـده را دارد» ولی عبارات بعـدی مصـنف نشان می دهـد که فقط این احتمال، مراد نیست.

۳ــ هر کـدام از جملات امام علیه السـلام لازم هر کـدام از جمله ای از جملات سوره توحیـد هسـتند. در پایان می گوییم هم جملات امام علیه السلام و هم بقیه جملات سوره همه با هم لازم احد و واحد هستند و از احد و واحد بدست می آیند.

ص: ۱۴۲

«فیکون استیناف بیان»: یعنی کلام امام علیه السلام استیناف بیان برای سوره است گویا تمام سوره در بیان امام می آید ولی با بیان مستانف وعبارت دیگر می آید که بیان واضحتر یا نازلتر است تا آن مطلب بلند را به ذهن مردمِ متوسط نزدیک کند.

«و یحتمل ان یکون مع ذلک تفریعا»

تا اینجا مصنف لازم بودن جملات امام علیه السلام نسبت به جملات آیه را بیان کرد از اینجا ادعای بیشتری می کند ومی گوید نه تنها لازم است بلکه متفرع هم هست.

«ذلک» یعنی علاوه بر لازم بودن.

ترجمه: جملات امام علیه السلام علاوه بر اینکه لازم سوره است متفرع بر جملات سوره هم هست.

«علی خلاف اللف مع النشر»

گاهی مطلبی به صورت مجمل ذکر می شود اصطلاحا گفته می شود این مطالب در یکدیگر پیچیده و لفّ شدند و سپس تفسیر می شود که اصطلاحاً گفته می شود و نشر و پخش شدند. پیچیدگی، دشواری می آورد اما نشر، آن دشوار را آسان می کند.

ما گاهی دو مطلب را پشت سر هم می آوریم که هر دو مطلب احتیاج به تفسیر دارند. گاهی مطلبی می گوییم وپشت سر آن مثال می آوریم که این مثال، تفسیر آن مطلب است گاهی بدون مثال، توضیح داده می شود.

این نشر بعدی گاهی با لفّ قبلی موافق است یعنی در لفّ، دومطلب آمده که یکی در ابتدای و یکی دوم بیان شده در نشر هم لفّ اولی ابتدا توضیح داده می شود لفّ دومی هم بعداً توضیح داده می شود که به این لف و نشر مرتب گفته می شود. یعنی نشر بر طبق لفّ است. گاهی هم خلاف این انجام می گیرد یعنی اول چیزی در لف آمده و بعدا مطالب دیگری آمده اما در نشر و توضیح دادن ابتدا مطلب دوم توضیح داده می شود بعداً مطلب اول توضیح داده می شود در اینصورت لف بر خلاف نشر است که تعبیر به لف و نشر نامرتب یا مشوش است اما مرحوم ادیب می فرمود مشوش غلط است بلکه بگویید لف و نشر مهوش. بنده هم از ایشان نپرسیدم که علت آن چیست؟

ص: ۱۴۳

در اینجا مصنف فرموده «علی خلاف اللف مع النشر» که به معنای این است: لف با نشر مخالفت دارد یعنی اگر نشر را نگاه کنی می بینی با لف مخالفت دارد. لف را نگاه کنی می بینی با نشر مخالفت دارد یعنی مخالفت را از هر دو طرف حساب کرده است.

مصنف در اینجا ۴ مطلب بیان می کند.

«فقوله علیه السلام خالق و لیس بمخلوق و یصور ما یشاء و لیس بمصوَّر علی قوله و لم یولد»

این قول امام هم لازم «لم یولد» است هم متفرع بر «لم یولد» است سوره توحید ۴ آیه دارد ولی ۴ مطلب بیان می شود زیرا «لم یلد» و «لم یولد» را جداگانه مطرح کرده اتفاقا در نماز آیات اجازه داده می شود که یکبار «لم یلد» گفته شود و به رکوع رفته و دوباره بلند شود و «لم یولد» گفته و به رکوع بعدی برود. از طرفی برای «قل هو الله احد» لازمی ذکر نمی شود.در پایان بحث بیان می شود که همه این ۴ مطلب لازمه «احد» هستند.

مطلب اول: از «لم یولد» فهمیده می شود که خداوند _ تبارک _ مخلوق نیست چون اگر متولد می شد و مولود بود مخلوق هم می شد. اگر مخلوق بود مصوَّر هم بود چون صورت مخلوق است. پس با «لم یولد» مخلوق بودن و مصوّر بودن نفی می شود و چون شی یا باید مخلوق باشد یا خالق باشد بعد از اینکه مخلوق بودن نفی شد خالقیت ثابت می شود. بعد از نفی مصوّر بودن، مصوّر بودن ثابت می شود زیرا قسم سوم نداریم چون یا خالق است یا مخلوق است و همچنین یا مصوَّر است یا مصوِّر است.

«و قوله علیه السلام تعالی عن ان یکون له شبه یتسبب عن قوله و لم یکن له کفوا احد»

در مطلب اول تعبیر به «یتفرع» کرد اما در مطلب دوم تعبیر به «یتسبب» می کند که این تفنن در عبارت است.

مطلب دوم: چون همتایی ندارد پس شِبه ندارد.

«و قوله هو لا غیره یلزم من قوله لم یلد»

مطلب سوم: «لم یلد» به این معنی است که «لم یخرج منه شیء» البته به معنای واقعی خروج نه به معنای کنایی. یعنی از خداوند ـ تبارک ـ چیزی خارج نمی شود به طوری که بعد از مدتی خداوند، هیچ شود بلکه خداوند تبارک ایجاد می کند یا تجلی می کند یا خلق می کند «لفظ ایجاد به اصطلاح فلسفه است و لفظ تجلی به اصطلاح عرفان است و لفظ خلق به اصطلاح کلام است.» ولی چیزی از خودش خارج نمی کند یعنی مثل خورشید نیست که شعاعش از خودش خارج می شود و بعد از مدتی تمام شود.

اگر خداوند ـ تبارک ـ «یلد» باشد یعنی چیزی از او خارج شود و قطعاتی از او جدا شود چون قطعات وجود، وجودند و با کل فرق دارد در اینصورت اصطلاحا گفته می شود «هو و غیره» یعنی در جهان، خداوند ـ تبارک ـ است و غیر او هم هست. اما اگر «لم یلد» باشد یعنی در جهان، خداوند ـ تبارک ـ است و غیر او وجود ندارد. آن ظهورات فقط ظهور هستند و وجود نیستند. نمی توان گفت که هم خداوند ـ تبارک ـ و هم آن ظهورات هستند بلکه خداوند ـ تبارک ـ است و بقیه، خداوند ـ تبارک ـ را نشان می دهند در اینصورت صدق می کند که گفته شود «هو و لا غیره» نتیجه می گیریم «هو و لا غیره» متفرع بر «لم یلد» است.

ص: ۱۴۵

«و قوله لیس کمثله شی و هو السمیع البصیر یترتب علی قوله صمد»

نکته: مرحوم قاضـی سـعید در مطلب اول فرمود «یتفرع علی» و در مطلب دوم فرمود «یتسـبب عنه» و در مطلب سوم فرمود «یلزم منه» و در مطلب چهـارم فرمود «یترتب علی» که تعنن در عبـارت است و مفـاد همه یک چیز است. که این یک هنر ادبی اسـت که مرحوم میرداماد این را بسیار استفاده می کند تا تکرار نشود.

مطلب چهارم: «لیس کمثله شیء و هو السمیع البصیر» مترتب بر «صمد» است.

توضـیح: صـمد به معنای موجود تو پُر است. یعنی از هر طرف که به آن نگاه شود خلا دیده نمی شود. «البته توجه شود که این توضیحات بر اساس جسم تو پُر است در حالی که خداوند ـ تبارک ـ جسم نیست» جایی که خالی باشد عدم خواهد بود مثلا سنگی را ملاحظه کنیـد که شکاف داشـته باشد در آن شکاف، این سـنگ وجود ندارد اگر چه ممکن است هوا باشد ولی از جنس سـنگ وجود ندارد بلکه عدم سنگ است. در این صورت این سنگ مرکب از وجود و عدم است. اگر کل سنگ خالی باشد گفته می شود که فقط عدم است. تنها موجودی که هیچ عدمی در او راه ندارد خداوند ـ تبارک ـ است یعنی هیچ یک از کمالات در او معـدوم نیست. امـا مـا ذات نـداریم مگر اینکه ذات اضافه شود همینطور کمالاتی نـداریم مگر اینکه کمالات افاضه شونـد. و خوب است که این مطلب همیشه در ذهن ما باشـد که وقتی می گوییم ذات نـداریم به معنای واقعی کلمه ذات نـداریم در اینصورت تواضع شدیـدی بر مـا وارد می شود. خداونـد ـ تبـارک ـ اگر ذات مـا را ظاهر نکنـد یا به تعبیر فلسـفی موجود نکنـد ما وجود نـداریم پس همه ما مجوَّف هستیم یعنی به لحاظ ذات و صـفات خودمان خالی هستیم اگر پُری می آید از جـانب او می آیـد. فیلسوف می گویـد یـک پُری می آیـد. عـارف می گویـد آن هم نمی آیـد بلکه تو فقط می توانی پُری خداوند ـ تبارک ـ را نشان بدهی. پس اگر گفته می شود خداوند ـ تبارک ـ صمد است معنایش این است که پر است. اما بقیه موجودات ذاتا خالی انـد و اگر هم پر می شونـد پری عاریتی است یعنی خداونـد ـ تبارک ـ به آن ها داده و الا خودشان پر نیستند.

ص: ۱۴۶

در اینصورت هیچ کسی شبیه او نیست زیرا او صمد است و بقیه مجوف هستند. سمیع و بصیر هم همینطور است یعنی اوسمیع و بصیر است بذاته. اما ما اگر سمیع و بصیر هستیم به اعطای او هستیم. پس او شبیه ندارد چون هیچ کس سمیع و بصیر بذاته نیست.

«و الکل من لوازم الواحدیه و الاحدیه الصرفه»

«الصرفه» صفت برای «الاحدیه» است.

واحد به معنای این است که شریک ندارد. احد به معنای این است که بسیط می باشد. اما احدیت صرفه دارد یعنی هیچ نوع ترکیبی در اوراه ندارد .ممکن است شیئی از یک حیث بسیط باشد و از حیث دیگر مرکب باشد مثلا عَرَض به لحاظ وجود خارجیش بسیط است اما به لحاظ وجود ذهنی مرکب از جنس و فصلِ ساختگی است «ساختگی یعنی جنس آن از ما به الاشتراک و فصل آن از ما به الامتیاز گرفته شده اینگونه نیست که جنس آن از ما به الاشتراک خارجی و فصل آن از ما به الامتیاز خارجی گرفته شود. یا مثلا خط، واحدِ متصل است ولی با ذهن من تجزیه می شود»

خداوند ـ تبارک ـ هیچ نوع تقسیمی در او راه ندارد نه تقسیم به ماده و صورت نه به جنس و فصل نه تقسیم مقداری و نه تقسیم به وجودو عدم دارد پس احد و بسیطِ صرف است. اما غیر از خداوند ـ تبارک ـ مرکبند لا اقل در ذهن مرکب است. ترکیب ذهنی هیچ موجودی را رها نمی کند حتی عقل که بالاترین موجود امکانی است مرکب از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز است و جنس و فصل دارد که ماهیت را تشکیل می دهد.

«والکل»: مراد از کل چیست؟

احتمال اول: آیا مراد کل مطالبی است که امام علیه السلام فرمودند؟ این احتمال خوب است.

احتمال دوم: کل مطالبی که امام علیه السلام فرمودند و کل مطالبی که در سوره توحید آمده لازم برای آیه اول سوره توحید هستند که «احد» می باشد.

هر دو احتمال صحیح است و ظاهراً «کل» به معنای همه است یعنی لازم و ملزوم و فرع و متفرع علیه، همه آنها لازمِ احدیت و واحدیت خداوند ـ تبارك ـ هستند. اینکه خداوند ـ تبارك ـ واحد است معلوم می شود که مخلوق نیست زیرا اگر مخلوق بود بالاتر از خودش داشت. اگر بالاتر از خودش داشت مولود می شد. در حالی که مخلوق و مولود نیست. هکذا اگر صمد نبود و خلا داشت مرکب از خالی و پُری می شد و با احدیت صرفه نمی ساخت.

هکذا اگر شبیه داشت ما به الاشتراک و ما به الامتیاز پیدا می کرد در نتیجه مرکب می شد و بسیط نبود. پس با احدیت صرفه تمام این موارد نفی می شود. پس همه اینها لازم احدیت و واحدیت هستند.

ادامه معنای توحید/ خداوند ـ تبارک ـ جسم و صورت نیست ۹۲/۱۲/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه معنای توحید/ خداوند ـ تبارک ـ جسم و صورت نیست.

«و تفصیل هذا الاجمال: انه قد ثبت انتهاء سلسله الوجود الی واحد محض»(۱)

ص: ۱۴۸

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۲۹، س۴.

بحث در روایت چهاردهم بود که راوی از امام علیه السلام در مورد واحد حق سوال کرد امام علیه السلام به وسیله سوره توحید جواب او را دادند. سپس بر این سوره قرآن اموری را متفرع کردند آن فروع به نحو اجمال بیان شد الان می خواهد به نحو تفصیل بیان شود. گفته شد که ۵ فرع است.

فرع اول: خداوند ـ تبارك ـ خالق است و مخلوق نیست. مصوِّر است و صورت نیست. این مطلب را متفرع بر «لم یولد» کردند چون خداوند ـ تبارك ـ مولود نیست پس مخلوق نیست پس صورت نیست.

توضیح: ابتدا ثابت می شود که خداوند ـ تبارك ـ مولود نیست سپس استفاده می شود که مخلوق و صورت هم نیست.

در جای خودش ثابت شده که همه موجودات به واحد محض منتهی می شوند که این واحد، خالق کثرات است. تمام

کثرتهای طولی و عرضی که در جهان وجود هستند به واحد محض منتهی می شوند. البته در این روایت نمی خواهیم خداوند _ تبارک _ را اثبات کنیم. خداوند _ تبارک _ ثابت هست کسی که سوال می کند خداوند _ تبارک _ را قبول دارد سوالش درباره اوصاف الهی است و بیشتر نظرش به این است که آیا خداوند _ تبارک _ صورت و جسم هست یا نیست. بنابراین صحیح است که به چنین شخصی گفته شود خداوند _ تبارک _ واحد محض است و همه کثرات به او منتهی می شوند. لذا مرحوم قاضی سعید از معلوماتی که در جای خودش ثابت شده استفاده می کند و آن معلومات را اثبات نمی کند.

ص: ۱۴۹

می فرمایـد همه کثرات طولی و عرضـی در جهانِ وجود به واحـد محض منتهی می شونـد از اینکه خداونـد ـ تبارک ـ واحد محض است دو استفاده می شود:

استفاده اول: کثرتی در او نیست به جهتی از جهات که این کاملا روشن است و نیاز به توضیح ندارد زیرا از واحد محض بودن معلوم می شود. چون وقتی می گوییم وا حد محض است یعنی به هیچ جهتی از جهات، کثرت در او نیست.

استفاده دوم: او اول است و موجودی سابق بر او نیست. اگر خداونـد ـ تبارک ـ واحد و بسیط نباشد بلکه مرکب باشد چون اجزاء هر مرکبی قبل از خودش هستند لازم می آید که اجزاء واجب الوجود قبل از خودش باشند در اینصورت واجب الوجود، اول نخواهد بود بلکه اجزایش، اول خواهد بود در حالی که فرض کردیم او اول است.

پس چون واحـد است او را اول می دانیم. اگر واحد نبود و مرکب بود خود آن، اول نبود بلکه اجزایش اول بود اما چون واحد است خودش اول است. پس وحـدت او مسـتلزم اولیت او است و اولیت او مسـتلزم وحدت است بنابراین وقتی ثابت شود که او واحد محض است ثابت می شود که او اول است.

حـال از اوّلیت اسـتفاده می شـود که مولود نیست چون اگر مولود باشـد مسـبوق به اب فقـط است یـا مسوق به ام فقـط است یا مسبوق به اب وام است. در هر صورت از اولیت می افتـد و چون او اول است پس بایـد مولود نباشـد البته مولود نبودن او را به بیان دیگری هم می توان اثبات کرد ولی اعتماد تام به آن بیان نداریم.

اما آن بیان دیگر این است که اگر مولود بود والدِ او به خدا بودن احق بود چون والد از ولد مهمتر است اگر او حق است والدش به حق بودن، احق است. این دلیل خیلی قابل اعتماد نیست چون ممکن است والد و ولد مساوی باشند. گاهی اتفاقی می افتد که ولد از والد مهمتر است. ولی دلیل قابل اعتماد است و این دو اشکال بر آن وارد نیست. در مثل ما انسانها که والد، مفیض نیست بلکه معدّ است ممکن است ولد مساوی باشد و ممکن است مهمتر باشد چون مفیض خداوند _ تبارک _ است و فیضش به ولد بیشتر باشد یا مساوی با فیض به والد باشد. اما در باره خداوند _ تبارک _ اگر مولود باشد والدش مفیض خواهد بود نمی توان گفت والد، معد باشد و شخص دیگری وجوددارد چون گفته می شود که شخص دیگری وجود ندارد.

والدی که مفیض است هیچ وقت ممکن نیست که از ولد کمتر داشته باشد یا با ولد مساوی باشد بلکه حتما والدِ مفیض از ولدِ مستفیض بالاتر است پس دلیل قابل اعتماد است و نباید این دلیل را به والد و مولودی که در انسانها است مقایسه کرد که ولد می تواند با والد مساوی باشد یا بالاتر باشد. پس اگر خداوند _ تبارک _ مولود باشد والدش به خدایی احق است.

پس دو دلیل بر مولود نبودن خداوند _ تبارک _ آورده شد.

دلیل اول: اگر خداوند _ تبارک _ مولود باشد والدش به خدا بودن احق است.

ص: ۱۵۱

دلیل دوم: اگر خداوند ـ تبارک ـ مولود باشد اوّل نیست در حالی که اولیت خداوند ـ تبارک ـ مفروغ عنه است.

تا اینجا مولود بودن خداوند ـ تبارک ـ نفی شد از اینجا می خواهد فروعات آن را بیان کند.

بر مولود نبودن خداوند ـ تبارک ـ این امور متفرع می شود:

۱ ـ مخلوق نیست.

۲ ـ جسم نیست.

۳ ـ صورت نیست.

اگر خداوند ـ تبارک ـ مولود نباشد مخلوق نخواهد بود؟ خود مولود، مخلوق است حال یا مخلوق خداوند ـ تبارک ـ است یا مخلوق پدر است.

در ما انسانها مولود، مخلوق خداوند ـ تبارک ـ است اما در خداوند ـ تبارک ـ اگر مخلوق باشد مخلوق پدرش خواهد بود چون شخص دیگری نیست.

در حالی که خداوند ـ تبارک ـ را به خالق بودن قبول داریم و مخلوق بودنش را نمی پذیریم زیرا اگر مخلوق نباشد، اوّل نیست و اول بودنش مفروغ عنه شد. خداوند ـ تبارک ـ جسم و صورت هم نیست چون جسم و صورت هر دو مخلوق هستند. و وقتی مخلوقیت از خداوند ـ تبارک ـ به خاطر مولود نبودن نفی شد جسم و صورت بودن هم نفی می شود.

توضیح عبارت

«و تفصیل هذا الاجمال»

اجمالی که گفته شد عبارت از فروعاتی است که ذکر شد. ۵ فرع ذکر شد که به صورت اجمال گذاشت الان می خواهد این ۵ فرعِ مجمل را به صورت مفصل بگوید.

ص: ۱۵۲

گفتیم خداوند ـ تبارک ـ خالق است و مخلوق نیست. این را متفرع کردیم بر اینکه مولود نیست یعنی چون مولود نیست پس مخلوق نیست.

«انه قد ثبت انتهاء سلسله الوجود الی واحد محض هو خالق الکثره»

سلسله وجود «چه سلسله طولی چه سلسله عرضی» همه آنها به واحد محض منتهی می شوند البته می دانیم که سلسله طولی، سلسله علت و معلولند و سلسله عرضی دو تا است. در یک سلسله عرضی آن موجوداتی که علت و معلول نیستند قرار دارند و در یک سلسله عرضی، تمام موجودات امکانی «چه طولی چه عرضی» قرار دارند و این نکته مهمی است که در یک لحاظ موجودات را تقسیم به دو سلسله طولی و عرضی می کنیم و در یک لحاظ همه موجودات را عرضی می دانیم.

در لحاظ اول که بعضی علت و بعضی معلول اند و بعضی معلولِ علت مشترکند سلسله عرضی و طولی درست می کنیم. علت در بالاـ قرار می گیرد و معلول در پایین قرار می گیرد. این باعث به وجود آمدن سلسله طولی می شود. اما معلولهایی که در عرض هم هستند سلسله عرضی را بوجود می آورند. اما یک سلسله عرضی داریم که همه موجودات را شامل می شود که مرحوم خواجه در نمط ۷ اشارات به آن اشاره می کند که تمام موجودات در امکان مساوی اند و در عرض هم هستند یعنی همه موجودات در احتیاج به واجب تعالی مساوی اند پس همه موجوداتِ طولی و عرضی در سلسله عرضی قرار دارند و بین آنها طولیت نیست. بله در اصل وجود بین آنها طولیت است چون علت، بالاتر است و معلول، پایین تر است و آنها یی که همه با هم معلول علت مشترک هستند در عرض هم هستند ولی وقتی امکان آنها ملاحظه شود معلوم می گردد که در عرض هم هستند اینطور نیست که یکی ممکن باشد و یک موجود دیگر، ممکن تر باشد. اینطور نیست که یکی محتاج باشد و یک موجود دیگر، محتاج تر باشد. البته ممکن است دریافت یک موجود کمتر باشد و دریافت موجود دیگر بیشتر باشد و این به معنای احتیاج بیشتر داشتن است. چون هر موجودی که دریافتش بیشتر است و تفضلات خداوند ـ تبارک ـ به او بیشتر است او به خداوند ـ تبارک ـ بیشتر محتاج است چون تمام تفضلاتی که به او شده امکانی اند همه اینها دم به دم باید با فیض، افاضه شوند مثلا به این موجود ۱۰ صفت داده است پس باید اصل وجود با ۱۰ صفت را دائما افاضه کند لذا ۱۱ افاضه می شود اما به موجود دیگر ۲۰ صفت داده است پس باید اصل وجود با ۲۰ صفت را دائما افاضه کند لذا ۲۱ افاضه می شود. لذا خداوند ـ تبارک ـ به پیامبر خطاب می کند و می فرماید «کان فضل الله علیک عظیما» یعنی پیامبر از تفضل بیشتری برخوردار شده پس احتیاجش بیشتر است و ابن سینا و خواجه رحمه اله علیهما در نمط ۵ اشارات برای رد متکلمین که می گویند موجوداتی که قدیم بالغیرند احتیاج به خداوند ـ تبارک ـ ندارند بیان می کنند که احتیاج آنها به خداوند ـ تبارک ـ بیشتر از بقیه است. گذشته از اینکه صفات قویتری دارند طول زمانی که به خداوند ـ تبارک ـ وابسته اند و دریافت فیض می کنند بیشتر است پس احتیاج آنها به خداوند ـ تبارک ـ بیشتر از احتیاج دیگران به خداوند ـ تبارک ـ است. دیگران در یک برهه ای از زمان می آیند و می روند اما ا ین موجود، موجود ازلی بالغیر است یعنی از ازل باید خداوند ـ تبارک ـ به او افاضه کند و احتیاجش بیشتر است. «متکلمین می گویند موجود ازلی بالغیر وجود ندارد و الا لازم می آید موجودات امکانی، بی نیاز باشند فلاسفه جواب می دهند که اینها نیازمندترند چون دریافت فیض آنها بیشتر است و تمام فیض هایی که دریافت می کنند فیض های امکانی است و دم به دم باید احداث شود پس احتیاج آنها بیشتر است»

پس می توان گفت یـک موجود محتاج است و موجود دیگر، محتاج تر است ولی نمی توان گفت یک موجود ممکن است و موجود دیگر ممکن تر است چون امکـان به معنـای تساوی وجود و عـدم است که در همه موجودات به طور یکسان است پس اگر گفته شـود این موجودِ قویـتر، محتـاج تر است صـحیح است ولی اگر گفته شود این موجود قویـتر، ممکن تر است صـحیح نیست. پس همه موجودات در امکان، در سلسـله عرضـی اند. در ما نحن فیه می گوییم «انتها سلسـله الوجود» که توضیح دادیم مراد از «سلسله وجود» به معنای «سلسله طولی و عرضی» است.

«قـد ثبت»: در جایی که قاعـده الواحد گفته شده ثابت می شود. چون قاعده الواحد را فلاسـفه قبول دارنـد متکلمین نمی تواننـد قبول نداشـته باشند ولی قبول ندارند. محدثین هم قبول ندارند و نمی توانند قبول نداشته باشند فقط یک بخش از قاعده الواحد را محـدثین و متکلمین رد می کننـد و ظاهراً همان بخش آن را رد می کننـد و الا در روایات آمـده که کثیراً قاعـده الواحد در جهـان و در خلقت اجرا شـده است. وقـتی می فرمایـد «نور من را خلق کرد و به توسـط نور من بقیه را خلق کرد» یـا در بعضـی روایات آمده که «مشیت را خلق کرد و به توسط مشیت بقیه را خلق کرد» این مطالب نشان می دهد که قاعده الواحد اجرا شده است ولی فیلسوف می گویـد «غیر از این ممکن نبود» اما روایات این را نمی گوید بلکه می گوید «این، اجرا شد یعنی خداوند ـ تبـارک ـ اراده کرد و اینطـور اجرا کرد ولی آیـا غیر از این هم می توانست یـا نمی توانست؟ روایت آن را نفی نمی کنـد». اگر فیلسوف عبارت «غیر از این ممکن نبود» را نمی گفت هم متکلمین و هم محـدثین با فیلسوف موافق می شونـد و الا قاعـده الواحـد در خلقت اجرا شـده است. قاعده الواحد اقتضا می کند که خداوند ـ تبارک ـ واحد باشد. موجودات از واحد شـروع شدند و به صورت طولی آمدند و در بعضی جاها، عرضی شدند.

پس در جای خودش ثابت شده که همه موجودات منتهی به واحد محض می شوند که در عین اینکه واحد است خالق کثرت هم هست.

سوال: اگر خداوند ـ تبارک ـ واحد است و کثرت ندارد چطور منشا کثرت می شود چون گفته شده اگر علت، چیزی را ندارد نمی تواند منشا آن چیز باشد اگر کمالی برای علت نباشد آن کمال را نمی تواند برای معلول افاضه کند چون فاقد شی، معطی شیء نیست.

جواب: خداوند ـ تبارک ـ جسم نیست ولی خالق جسم است. خیلی از نقایص برای خداوند ـ تبارک ـ نیست ولی خالق آن نقایص است. «البته نقایص نسبت به خودش است مثل چسم داشتن و گوش داشتن برای ما کمال است ولی برای خداوند ـ تبارک ـ نقص است. خداوند ـ تبارک ـ خالق اینها هست ولی واجد اینها نیست این سوال هم به لسان عرفان و هم به لسان فلسفه جواب داده شده.

توضیح به لسان عرفان: خداوند ـ تبارک ـ تنزل و تجلّی می کند و با تنزل و تجلّی خودش این موجودات را می آفریند. گفته می شود که یک چیزهایی خاصیت تنزل است که در آن اصل نیست بلکه درفرع حاصل است. فرض کنید وقتی ما مطلب عقلی را در ذهن خودمان داریم تنزل می دهیم و می نویسم. این بیان، همراه با صوت است ولی آن مطلب علمی همراه صوت نیست. این مطالب علمی اگر بخواهد تنزل پیدا کند خاصیت تنزلش این است که همراه صوت باشد یا همراه مرکّب باشد چون اگر بخواهد گفته شود باید همراه صوت باشد و اگر می خواهد نوشته شود باید همراه مرکّب باشد. هر موجود که متنزل می شود چون رقیق تر می شود ممکن است نقایصی با او بیابد. ما وقتی از عالم بالا متنزل شویم خاصیت تنزل این است که متجسّم شویم و آن موجود بالایی جسم ندارد ولی موجود پایینی جسم پیدا می کند. آن موجود بالایی همراه صوت نیست ولی موجود پایین همراه صوت می شود. در بالا کثرت نیست اما در پایین کثرت پیدا می شود. در خودمان وقتی ملاحظه می کنیم قوه خیال ۵ محسوس را می تواند درک کند «که عبارتند از ملموس، مبصَر، مشموم، مسموع، مذوق» هر ۵ تا را قوه خیال درک می کند مثلا شخصی را قبلا دیدیم الان چهره آن را در قوه خیال می آوریم. یا صدایی را که قبلا شنیدیم الان آن را ترسیم می کنیم هکذا طعم و بو و لمس که همه این ۵ تا به وسیله خیال درک می شود قوه خیال یکی است ولی هر ۵ تا را درک می کند مثلا شخصی را که قبلا دیده ایم الان در قوه خیال آن را می یابیم و اگر صدایی را که قبلا شنیده ایم الان در قوه خیال آن را ترسیم می کنیم. قوه خیال یک قوه است ولی هر ۵ کار را انجام می دهد. وقتی قوه خیال که قوه باطن است تنزل داده شود۵ حس ظاهر درست می کنند یعنی حس ظاهر، متکثر می شود یعنی با گوش نمی توان شنید، با چشم نمی توان دید. وقتی قوه خیال که مرتبه اش عالی تر از حواس ظاهره بود متنزل می شود واحد، تبدیل به ۵ می شود یعنی وقتی واحد را تنزل بدهید کثرت درست می شود. کثرت، خاصیت تنزل است. این به لسان عارف بود.

ص: ۱۵۵

توضیح به لسان فیلسوف: خالق، وجود را افاضه می کند و خودش هم دارای وجود است ولی وجود، مراتبی دارد او وقتی وجودی را افاضه می کند وجود با مرتبه را افاضه می کند. خود خالق، وجود مطلق است ولی وجود با مرتبه را افاضه می کند. چون نمی شود وجود مطلق از وجود مطلق صادر شود لذا آنچه که صادر می شود حتما باید مقید باشد. پس همه وجودها مقیدند و از طرف قیدها فرق می کنند. یکی قید عقلی و یکی قید مثالی و یکی قید مادی می خورد. آنچه که قید مادی می خورد باید همراه جسم باشد. مقتضای محدودیت وجود در این حد به این معنا است که جسم داشته باشد، مرتبه نفسی داشته باشد، مرتبه عقلی داشته باشد یعنی خداوند ـ تبارک ـ وجود را افاضه می کند خودش هم وجود را دارد ولی وقتی که افاضه می کند وجود محدود افاضه می شود و وجود محدود در هر حدی همراه با حدِ مناسب است و آن حدِ مناسب گاهی به صورت جسم در می آید و گاهی به صورت حد نفسی در می آید یا حد عقلی در می آید بالاخره حد این موجوداتِ محدود، حاصلِ مخلوق بودنشان است. و الا آنچه که خداوند ـ تبارک ـ به آنها می دهد وجود است پس معطی شیء فاقد شیء نیست بلکه واجد شی است در هر دو صورت «یعنی هم در تجلّی و هم در صدور» چه به لسان فلسفه گفته شود که خداوند ـ تبارک ـ مصدر است چه به لسان عارف گفته شود که خداوند ـ تبارک ـ جلوه کننده است در هر دو حال توجیه شد که خداوندی که جسم نیست جسم را بوجود آورده است. خدایی که کثیر نیست کثرت را به وجود آورده است.

ص: ۱۵۶

«فاذا کان واحدا محضا فلا کثره فیه بجهه من الجهات»

اگر خداوند ـ تبارک ـ واحد محض باشد دو نتیجه ازآن واحد بودن گرفته می شود.

ترجمه: اگر خداوند ـ تبارک ـ واحد محض باشد پس کثرت در آن نیست به جهتی از جهات.

تا اینجا مطلب اول بر واحد محض بودن خداوند ـ تبارک ـ بیان شد که گفتیم این مطلب اول به آسانی استفاده می شود که خداوند ـ تبارک ـ واحد است و کثیر نیست.

«و کان اول کل شی»

استفاده دوم را بیان می کندکه چگونه از واحد بودن خداوند ـ تبارک ـ نتیجه گرفته شد که خداوند ـ تبارک ـ اول است؟

توضیح استفاده دوم: اگر خداوند ـ تبارک ـ کثیر باشد «کثیر به معنای مرکب مراد است» جزء آن، سابق بر خودش است و خود شیء، اول نیست جزء آن هم اول نیست. همچنین اگر خداوند ـ تبارک ـ شریک داشته باشد نمی توان گفت او اول است. اگر خودش شریک را برای خودش ساخته باشد که مسلّم شریکِ اول نیست. اگر شریک، او را ساخته باشد او اول نیست. اگر هر دو با هم باشند نمی توان گفت که او منحصراً اول است.

البته اینکه خداوند ـ تبارک ـ شریکی برای خودش بسازد امکان ندارد چون شریک خداوند ـ تبارک ـ باید خدا باشد یعنی خالق باشد و مخلوق نباشد و ممکن نیست خداوند ـ تبارک ـ شریک را بسازد چون شریک، مخلوق می شود و مخلوق نمی تواند شریک خداوند ـ تبارک ـ شود. خدا یعنی خالق بلا مخلوق. اگر خدایی ساخته شود مخلوق خواهد بود و خدا نخواهد بود. یکی از چیزهایی که گفته می شود این است که آیا خداوند ـ تبارک ـ می تواند برای خودش شریک بسازد یا نمی تواند بعضی مدعی اند خداوند ـ تبارک ـ همه کار می تواند بکند وقتی این مطلب به آنها گفته شود ساکت می شوند.

مـا عبـارت «و کـان اول کـل شـیء» را حاصلِ واحـد بودن گرفتیم ولی لزومی نـدارد که ما اول بودن را نتیجه واحـد بودن قرار دهیم. ظـاهر عبـارت مرحـوم قاضـی سـعید این است که همین کـار را کرده است و اول بودن را نـتیجه واحـد بودن نگرفته. دو مطلب را مفروغ عنه گرفته:

۱ ــ خداوند ــ تبارک ــ واحد است.

۲ ــ خداونـد ــ تبارک ــ اول است. و سپس وارد بحث شده. نه اینکه واحد بودن را مفروغ عنه قرار دهد و اول بودن را نتیجه بگیرد و بعداً از اول بودن، نتایج بعدی را بگیرد در اینصورت لازم نیست اول بودن را از واحد بودن استفاده کرد.

«فلو کان مولوداً لم یکن واحداً محضا و اول کل شیء»

تا اینجا مصنف مقدمات را بیان کرد از اینجا می خواهد نتیجه بگیرد.

«اول کل شی» عطف بر «واحدا» است یعنی « لم یکن اول کل شی» است اگر مولود نباشد هم واحد محض نخواهد بود هم اول نخواهـد بـود اینکه اگر خداونـد ــ تبـارک ــ مولود نباشـد اول نیست روشن است چون مسـبوق به والـد می شود و کسـی که مسبوق به والد است اوّل نیست.

اما به چه علت اگر خداوند ــ تبارک ــ مولود باشد واحد نیست؟

گفتیم مراد از «واحـد»، «واحد من جمیع الجهات» است. مراد از «من جمیع الجهات»، «من جمیع الحیثیات» است. اگر خداوند ــ تبارک ــ مولود باشد دو حیثیت خواهدداشت:

۱ــ حیثیت ذات

ص: ۱۵۸

۲_ حیثیت تولـد. و این دو حیثیت یکی نمی شونـد. البته مـا برای خداونـد _ تبارک _ حیثیتهای متعـددی قائل هستیم که همه حیثیت هـا یکی می شونـد. تعـدد حیثیت در خداونـد _ تبارک _ قائل نیسـتم و تعـدد حیثیت به یک حیثیت بر می گردد یعنی حیـثیت علم و حیثیت قـدرت و حیثیت حیـات به حیثیت ذات بر می گردد و گفته می شود همه اینهـا مثـل هم هسـتند در نتیجه برای خداونـد _ تبارک _ یک حیثیت قائل هستیم که آن، حیثیت ذات است. اما حیثیت ذات و تولـد را نمی توان به یک چیز برگردانـد چون تولّـد عین ذات نیست. لـذا اگر خداونـد تبارک مولود باشـد حیثیت ذات و حیثیت تولد را دارد و چون این دو حیثیت، یکی نمی شونـد پس ترکیب در خداونـد _ تبارک _ راه پیدا می کند و وحدت محضه ای که داشت از بین می رود. پس واحد محض بودنش دلالت می کند بر اینکه مولود نیست.

نکته: حیثیت در ذات راه پیـدا می کنـد حیثیت اگر بیرون از ذات باشد اشـکال ندارد مثل حیثیت اضافه مثل خالقیت خداوند _ تبـارک _ برای زیـد بیرون از ذات است حیثیت احتیـاج ومخلوق، حیثیت ذات مـا است مـا اگر چه وقتی خودمان را تفسـیر می کنیم می گوییم «حیوان نـاطق» ولی این «حیوان نـاطق» تعریف ناقصـی است مـا بایـد احتیـاج و ارتباطمان به فاعل را در تعریف بیاوریم. مرحوم صـدرا می فرماید فاعل حتما باید در تعریف ذکر شود و الا تعریف، تعریف صـحیحی نیست. چون وقتی شـیء تعریف می شود باید تمام ذاتیات آن تعریف شود و چون ذات این شیء، احتیاج است باید احتیاج در تعریف منکعس شود لذا این تعـاریف، تعاریف ناقص است که عالم منطقی می پسـندد نه اینکه این تعاریف را فیلسوف بپسـندد. تعریفی را که فیلسوف می پسـندد باید طوری باشد که تمام خصوصـیات ذاتی این شـی گفته شود و یکی از آن خصوصـیات ذاتی، احتیاج است. این مطلب را مشاء هم می گوید که اگر بخواهی شـیئی را بشناسـی باید علت آن را بشناسـی اگر علت شـناخته نشود معلول شناخته نمی شود. در تعاریفی که می کنیم می بینیم شناخت علت مطرح نشده یعنی احتیاج مطرح نشده است.

ص: ۱۵۹

پس این حیثیات درون ذات هستند و الا اگر بیرون از ذات باشند اشکالی ندارد.

«و لو کان مخلوقا لم یکن ایضا واحدا و اولا»

اگر خداوند _ تبارک _ مخلوق باشد واحد و اوّل نیست یعنی همان دو اشکالی که در مولود بودن خداوند _ تبارک _ است در مخلوق بودن خداوند _ تبارک _ هست.

ملاحظه می کنید که مصنف مخلوقیت را به همان دو دلیل بیان می کند یعنی می فرماید واحد است یعنی مخلوق نیست چون اگر مخلوق باشد حیثیت مخلوقیت با حیثیت ذات، دو تا می شود و تکثر در خداوند _ تبارک _ راه پیدا می کند. حال که واحد است معلوم می شود مخلوق نیست. اگر مخلوق باشد اول نیست وقتی که اول است معلوم می شود که مخلوق نیست.

بنا بود مرحوم قاضی سعید مخلوق نبودن را فرع مولود نبودن قرار بدهد ظاهر عبارتش نشان می دهد که هر دو را مستقلا مطرح کرده است و هر دو را بر واحد بودن و اول بودن متفرع کرده است. هم مولود نبودن و هم مخلوق نبودن را متفرع بر واحد بودن و اول بودن کرده یعنی چون واحد است پس مولود و مخلوق نیست. چون اول است پس مولود و مخلوق نیست در حالی که باید اینطور می گفت «چون اول و واحد است پس مولود نیست. حال که مولود نیست پس مخلوق نیست» مخلوق نبودن را باید بر مولود نبودن متفرع می کرد ولی این کار را نکرده و در عرض هم آورد با اینکه بنا براین بود که تفریع درست کند جواب این سوال را در تفریع دوم بیان می کنیم.

«و قد فرض کذلک»

«کذلک» یعنی واحداً و اولا.

مصنف با این عبارت بیان می کند که تالی باطل است. یعنی عبارت به این صورت است که «لو کان مخلوقا» مقدم است «لم یکن ایضا واحداً و اولا» تالی است با عبارت «و قد فرض» بیان می کند تالی باطل است یعنی واحد و اول است پس مقدم که مخلوق بودن است باطل می باشد.

«و اذا کان خالقا فلو کان جسما فکان مخلوقا»

مصنف از عبارت «اذا کان خالقا» و «لم یکن مخلوقا» استفاده می کند که جسم وصورت نیست یعنی جسم و صورت نبودن را متفرع بر مخلوق و مولودی نبودن می کند، یعنی تفریع را درست کرده.

ترجمه: حال که خالق است نمی تواند مخلوق باشد در حالی که اگر جسم باشد لازم می آید مخلوق باشد و مخلوق بودن او باطل است پس جسم بودن او باطل است «و به همین بیان صورت بودن او باطل است یعنی چون مخلوق نیست پس باید جسم نباشد زیرا جسم مخلوق است و چون مخلوق نیست پس باید صورت نباشد زیرا صورت مخلوق است»

«لان الطبیعه الجسمیه طبیعیه مجعوله و هو تعالی خالق لیس بمخلوق»

این عبارت بیان ملازمه است یعنی عبارت «فلو کان جسما فکان مخلوقا» یک قضیه شرطیه متصله است که ملازمه بین آن را با عبارت «و لان الطبیعه» اثبات می کند.

ترجمه: چون طبیعت جسمیه طبیعتی مجعول است پس اگر خداوند _ تبارک _ جسم باشد مخلوق خواهد بود.

ص: ۱۶۱

به کلمه «طبیعه» توجه کنید. مصنف این کلمه را آورده تا کسی نگوید خداوند _ تبارك _ جسمی است غیر از سنخ جسم های دنیایی. جسم دنیایی و جسم فلکی مخلوق است ولی او جسمی است که مخلوق نیست. مصنف می گوید طبیعت جسم، مخلوق است مهم نیست که جسم دنیایی باشد یا جسم فلکی باشد یا جسم دیگری باشد. و اگر خداوند _ تبارك _ جسم باشد مخلوق خواهد بود.

سوال: چگونه طبیعت جسم مخلوق است؟

جواب: جسم مرکب از ماده و صورت است «بالاخره مرکب است چون ممکن است خیلی از فلاسفه بگویند ما جسم را مرکب از ماده و صورت نمی دانیم ولی همان فلاسفه که جسم را مرکب از ماده و صورت نمی دانند مرکب از ا جزاء صغار می دانند پس بالاخره جسم، مرکب است طبق قول هر کسی که لحاظ شود.

ذیمقراطیس می گوید جسم مرکب از اجزاء متناهی است که آن اجزاء جسم هستند و تجزیه می شوند فکا و خارجا اما وهما و عقلا تجزیه نمی شود.

نظام می گوید جسم مرکب از اجزاء غیر متناهی لا یتجزی است نه خارجا و نه وهما و آن اجزاء جسم نیستند.

متکلمین می گوید جسم مرکب از اجزاء صغار متناهی لا یتجزی است نه خارجا نه وهما نه عقلا که آن اجزاء جسم نیستند.

حکما می گوید جسم مرکب از اجزاء غیر متناهی بالقوه است که آن اجزاء جسم هستند.

پس جسم یا مرکب از ماده و صورت است یا مرکب از اجسام صغار است یا مرکب از اجزاء است.

ص: ۱۶۲

شیخ اشراق ماده را قبول ندارد ولی صورت جسمیه را می آورد. کیفیت را به جاری صورت نوعیه قرار می دهد و ترکیب را قائل می شود. جسم را به لحاظ جسمیت بسیط می داند ولی به لحاظ موجود خارجی می گوید حتما باید کیفیت را داشته باشد. «مرحوم خواجه هم مثل شیخ اشراق ماده را منکر است».

پس اینکه مصنف تعبیر کرد به اینکه طبیعت جسمیه طبیعت مجعول است به خاطر این است که جسم، مرکب است و هر مرکبی مخلوق است ومخلوق به معنای مصنوع است. لا اقل برای اجزایش مصنوع است یعنی اجزاء، آن را محقق می کنند. بر فرض فاعل خارجی نداشته باشد لا اقل هر مرکبی مخلوق و ساخته شده به توسط اجزا است لذا اجزاء را علت داخلی قرار می دهند. اما فاعل و غایت، علت خارجی اند. پس هر مرکبی اجزاء داخلی «یعنی علت داخلی» دارد و وقتی علت داشت معلول و مجعول می شود پس اینکه طبیعت جسم مجعول است حرف صحیحی است.

تا اینجا طبق بیانی که شد، جسم را مجعول کردیم یعنی جسم را دیدیم و گفتیم طبق اقوال مختلفه مرکب است و چون مرکب است مجعول خواهد بود اما مصنف تعبیر به طبیعت جسم کرد و گفت طبیعت جسم مجعول است یعنی به این جسم کار نداشته باش بلکه طبیعت خود جسم مجعول است به طوری که جسمیت به معنای مجعولیت است که این بنا بر قول شیخ اشراق هم می شود. یعنی هر جا جسمیت بیاید مجعولیت می آید یعنی مصنف تعبیر به این می کند که طبیعت جسم مجعول است نه اینکه افراد جسم که مرکب است مجعول باشند یعنی خود جسمیت مستلزم این است که مجعولیت بیاید. باید این مطلب توضیح داده شود که جسمیت چگونه مجعولیت می آورد؟

ص: ۱۶۳

جسـمیت به چه معنی است؟ جسـمیت یعنی جوهر قابـل ابعـاد ثلاثه است. مراد از قابل چیست؟ خود قابل بودن مخلوق بودن را می رسانـد قابـل یعنی چیزی که قبـول می کنـد یعنی مجعول و مخلوق است و مرکب از ابعـاد است پس طبیعتِ جسم مجعول است چون طبیعتش قابل است و معنی نـدارد که قابل، خالق باشـداگر خالق باشـد به حیث دیگر مخلوق است یعنی اگر به یک حیث خالق باشد اما به حیث قابلیت، مخلوق است. پس چه در طبیعت جسم ترکیب باشد «مثل قول غیر شـیخ اشـراق» چه نباشد «مثل قول شـیخ اشـراق» مخلوق می شود لذا کلام مصـنف که فرمود «طبیعت جسـمیت، طبیعت مجعوله است» حرف صـحیحی است.

«و هو تعـالی خـالق لیس بمخلوق»: بـا این عبـارت بیـان می کنـد که تالی باطل است. چون عبارت به این صورت بود «فلو کان جسـما فکان مخلوقا» ابتـدا ملازمه آن را اثبات کرد حال با این عبارت تالی را باطل می کنـد وقتی تالی باطل شـد مقدم هم که جسمیت است باطل می شود.

«و کذا حکم الصوره»

این بیانی که در مورد جسم شد در مورد صورت هم هست. در مورد صورت واضح تر است چون در مورد جسم تعبیر به «قابل للابعاد» شـد اما در مورد صورت تعبیر به «حالّ» می شود. آنچه که حالّ باشـد حتما بایـد مخلوق باشـد چون از شدت ضـعفش بایـد حلول کنـد. صورتی که حلول می کنـد به خاطر ضـعفش می باشد که حلول می کند زیرا نفس حلول نمی کند عقلی که صورت است حلول نمی کنـد. این صورت ها که فعلیت هسـتند حلول نمی کننـد چون قوی انـد اما صورتی که ضـعیف اسـت حلـول می کنـد. زیرا صـورت بودن به معنـای ضـعیف بودن است و وقـتی حلول کنـد مخلوق است. پس مخلوقیت در صورت روشن تر از مخلـوقیت در جسم است. هشـام بن حکم هم به هشـام بن سـالم اینطـور می گفت اگر می خواهی قائـل به صورت شـوی، صـورت را قائـل نشـو بلکه جسم را قائـل بشـو چـون صـورت، بالاـخره مخلوق است یعنی مخلوق بودن صورت اینقـدر آشـکار بوده که گفته قائل به صورت بودن خداونـد ــ تبارك ــ نشو بلکه قائل به جسم بودن خداونـد ــ تبارك ــ بشو که لا اقل از مخلوقیت بیفتد و مخلوق نباشد. معلوم می شود که مخلوق بودن صورت، روشن تر از مخلوق بودن جسم است.

صفحه ۲۲۹ سطر ۱۰ قوله «و اما التفریع الثانی»

تفریع ثانی: تفریع ثانی این بود که گفتیم «تعالی عن ان یکون شبه» را امام علیه السلام متفرع بر «لم یکن له کفوا احد» کردند. در اینجا این دو مورد مثل هم هستند و همان اشکالی که در تفریع اول گفته شد در اینجا هم می آید که هر دو در عرض هم هستند و یک مفاد دارند یعنی در واقع اینگونه نیست که «لم یکن له کفوا احد» سبب برای شبه نداشتن باشد عکس آن هم ممکن است که شبه نداشتن سبب برای «لم یکن له کفوا احد» باشد.

ازاینجا استفاده می شود که مراد از تفریع، تفریع خارجی نیست بلکه تفریع در کلام است یعنی اینطور نیست که مخلوق نبودن در خارج، فرع مولود نبودن باشد بلکه در کلام امام علیه السلام اینطور شده است که مخلوق نبودن فرع مولود نبودن قرار داده شده. در کلام امام علیه السلام شبیه نداشتن فرع کفو نداشتن قرار داده شده نه اینکه در خارج و در واقع اینطور باشد بلکه در خارج وواقع این دو یکی هستند. یعنی امام علیه السلام فرمودند مولود نیست پس مخلوق نیست یعنی می توان چیزی را در بیان فرع بر چیز دیگر قرار داد. این یک بحث است.

بحث دیگر این است که گفته شود در خارج، یک چیز فرع چیز دیگر است البته در خارج مولود نبودن به معنای مخلوق نبودن است ولی مخلوق نبودنِ خاص مراد است چون اگر کسی مولود باشد مخلوق هم هست و اگر مولود خداوند ـ تبارک ـ باشد مخلوق خداوند ـ تبارک ـ است و اگر مولود دیگری باشد مخلوق دیگری نیست. یعنی اگر خداوند ـ تبارک ـ مولود باشد مخلوق پدرش است و ما که مولود هستیم مخلوق پدر خودمان نیستیم بلکه مخلوق خداوند ـ تبارک ـ هستیم زیرا پدر، معدّ برای ما هست و مفیض نیست اما خداوند ـ تبارک ـ اگر مولود باشد مخلوق پدرش است چون پدرش مفیض می شود نه معد. مرحوم قاضی سعید، اصل را بیان می کند و کاری به تعبیر ندارد که در تعبیر یکی فرع دیگری شود بلکه بیان می کند که در واقع مولود بودن و مخلوق بودن غلط است اما آیا مخلوق بودن فرع مولود بودن است یا مخلوق نبودن فرع مولود نبودن است؟ در کلام امام علیه السلام آمد ولی مرحوم قاضی سعید نمی خواهد این را منعکس کند پس اشکال بر مرحوم قاضی سعید مطرح نیست چون او مطلب واقعی را بیان می کند و کاری به این ندارد که در لفظ، تفریعی صورت گرفته یا نگرفته است.

توضیح تفریع ثانی: امام علیه السلام فرمودند خداوند ـ تبارک ـ کفو ندارد و فرمودند متعالی است از اینکه شبیه داشته باشد. بیان این فرع در ما نحن فیه «که از کفو و شبیه نداشتن استفاده شود که صورت و جسم نیست» به اینصورت است که اگر خداوند ـ تبارک ـ جسم باشد کفو و شبیه دارد چون جسم، یک طبیعت است و تمام مصادیق این طبیعت با هم شبیهند و کفو یکدیگرند. خداوند ـ تبارک ـ اگر جسم باشد مصداقی برای طبیعت جسم خواهد بود و با باقی مصادیق، کفو و شبیه خواهد شد پس جسم بودن خداوند ـ تبارک ـ مستلزم شبیه داشتن او است.

به همین بیان در «صورت» هم گفته می شود اگر خداوند ـ تبارک ـ صورت باشد چون در تحت طبیعتِ صورت مندرج است و صورت، مصادیق دارد لذا این مصادیق کفو یکدیگر و شبیه یکدیگر می شوند و لازم می آید خداوند ـ تبارک ـ شبیه داشته باشد و چون خداوند ـ تبارک ـ شبیهی و کفوی برای او نیست پس جسم نیست در نتیجه صورت نیست.

جسم بودن و صورت بودن خداوند ـ تبارک ـ را از این طریق که خداوند ـ تبارک ـ شریک و کفو ندارد نفی کردیم. از طریق دیگری هم می توان نفی کرد.

خداوند ـ تبارک ـ اگر جسم یا صورت باشد مرکب می شود و ترکیب در خداوند ـ تبارک ـ نیست پس خداوند ـ تبارک ـ جسم یا صورت نیست.

ص: ۱۶۶

اما اگر خداونـد _ تبارک _ جسم یا صورت باشد چگونه مرکب می شود؟ اگر خداوند _ تبارک _ جسم یا صورت باشد دو گونه ترکیب برای اودرست می شود:

۱ _ جسم، مرکب از اجزاء است، مرکب از مـاده و صورت است یا مرکب از ابعاد ثلاثه است «طبق قول شـیخ اشـراق». صورت هم چون حلول می کنـد مرکب است. اگر حلول نکنـد تعلق پیدا می کند مثل نفس ما که صورت ما است تعلق به بدن ما دارد در اینصورت شـخص مرکب از ماده «که بدن است» و صورت «که نفس است» می شود. خود صورت به خاطر تعلق و حلولش مرکب می شود چون بـدون ماده نمی تواند موجود باشد نفس هم بدون بدن نمی تواند موجود شود لذا نیاز به متعلقات دارد و این یک نوع ترکیب است.

شاید مرحوم قاضی سعید به این ترکیب اشاره نمی کند.

۲ _ مرحوم قاضـی سـعید بـا فـاء تفریعیه به این ترکیب دوم اشاره می کنـد و آن این است که اگر خداونـد _ تبارک _ جسـم باشد چون با بقیه اجسام مشترک می شود پس صاحب ما به الاشتراک می شود و هر کسی که ما به الاشتراک داشته باشد باید ما به الامتیاز هم داشـته باشـد پس بایـد خداونـدی که جسم است از بقیه اجسام امتیاز پیدا کند و صاحب ما به الامتیاز باشد در اینصورت خداونـد _ تبارک _ مرکب از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز می شود. در اینصورت مرکب ذهنی و مرکب خارجی هر دو می شود.

ص: ۱۶۷

مراد مصنف احتمال دوم است چون تعبیر به «فترکب ذاته» می کند چون ترکیبی که از شبیه داشتن درست می شود ترکیب از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز است نه ترکیبی که از ماده و صورت یا اجزاء صغار یا محل داشتن است.

نکته: خود صورت که حلول می کند بسیط است ولی وقتی در ماده حلول می کند ترکیب درست می شود نه اینکه صورت، مرکب شود. خدایی که صورت است چون همیشه باید در ماده حلول کند یا به ماده متعلّق باشد مرکب می شود مثل نفس که خودش بسیط است ولی چون همیشه باید تعلق داشته باشد یک نوع ترکیبی برای آن است که باید همیشه همراه ماده باشد.

توضیح عبارت

«و اما التفریع الثانی فهو انه لیس له تعالی مکافی»

خداوند ـ تبارک ـ مکافی و کفو و رقیب ندارد.

«فلو کان جسما او صوره لکان مشابها للاجسام و الصور»

مصنف این عبارت را تفریع بر عبارت قبلی کرد و فرمود چون خداوند ـ تبارک ـ کفو ندارد پس جسم یا صورت نیست.

ترجمه: اگر خداوند ـ تبارک ـ جسم یا صورت باشد مشابه خواهد بود.

«فترکب ذاته»

مصنف تالی را با عبارت «لکان مشابها» بیان کرد و با این عبارت «فترکب» فرعی را بر تالی متفرع می کند و می گوید ذاتش مرکب است. سپس بیان می کند که تالی «یعنی ترکیب» باطل است پس مشابه اجسام و صور بودن باطل است پس جسم بودن و صورت بودن خداوند ـ تبارک ـ باطل است. یعنی مصنف ابتدا فرع تالی را باطل می کند بعداً خود تالی را باطل می کند بعداً مقدم باطل می شود.

ص: ۱۶۸

ترکیب ذات به چه معنی است؟ بیان کردیم که ظاهر عبارت مصنف این است که مراد از ترکیب ذات یعنی ترکیب از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز است ولی ترکیب دیگری را هم اضافه کردیم که فاء «فترکب» مفید آن است.

«سواء قیل بذاتیه الجسم و الصوره له و هو ظاهر او بعرضیتهما له اذ العرض العام یجب ان یستند الی الذاتی العام»

کسی ممکن است اینچنین بگوید که جسم بودن و صورت بودن خداوند _ تبارک _ شاید ذاتی او نباشد بلکه عارض بر او باشد و عارض، خارج است و باعث ترکیب ذات نمی شود. البته ذاتی، باعث ترکیب ذات می شود ولی امر خارجی باعث ترکیب ذات نمی شود. شما ادعا کردید «فترکب ذاته» یعنی ذاتش مرکب می شود. اگر جسم بودن خارج از ذات خداوند _ تبارک _ باشد و عارض باشد همینطور صورت بودن خارج از ذات خداوند _ تبارک _ باشد و عارض باشد ترکیب ذات لازم نمی آید بلکه بیرون از ذات چیزی خواهد بود.

مصنف جواب می دهد که در مورد جسم بودن و صورت بودن خداوند _ تبارک _ دو احتمال است نه اینکه دو قائل باشد.

۱ _ جسمیت و صورت بودن ذاتی خداوند _ تبارک _ باشد که این مسلما ترکیب در ذات ارا ایجاب می کند.

۲ _ عارض باشد. البته عارض عام خواهد بود چون جسم بودن اختصاص به خداوند _ تبارک _ ندارد و مشترک است. صورت بودن اختصاص به خداوند _ تبارک _ ندارد و مشترک است. عارض عام دارای منشا در معروض است و اگر معروض آن منشا را نداشت این عارض را نمی پذیرفت پس جسمیت اگر چه عارض باشد ولی منشایی در ذات دارد که آن منشا باعث ترکیب ذات می شود. این کلامی است که مرحوم قاضی سعید فرموده در اینجا باید دو مطلب تبیین شود.

مطلب اول: عرض و عرض خاص «یعنی عرض مختص نه اخص» هر دو منشا ذاتی دارد چرا عرض عام را بیان کرد؟ چون بحث مصنف در عرض عام است چون جسمیت و صورت را مطرح کرد و گفت اگر خداوند ـ تبارک ـ جسم یا صورت باشد جسمیتِ مشترک خواهد داشت صورت مشترکه خواهد داشت در اینصورت احتیاج به ما به الامتیاز پیدا می شود بنابراین اگر جسمیت یا صورت برای خداوند ـ تبارک ـ باشد به نحو عرض عام است نه عرض خاص. لذا چون بحث در عرض عام بود مصنف بحث از عرض عام را بیان کرد یعنی قید مصنف، قید احترازی نیست و نخواسته بگوید عرض خاص اینچنین نیست. بلکه چون بحث او در عرض عام بوده گفته عرض عام اینچنین است.

مطلب دوم: آیا هر عرضی منشائی در ذات دارد؟ جواب این است که عرض به دو قسم تقسیم می شود:

۱ ـ عرض مفارق.

۲ ـ عرض لازم.

عرض مفارق، لازم نیست منشائی در ذات داشته باشد فقط همین اندازه که ذات طوری باشد که این عرض مفارق را بپذیرد کافی است یعنی قابلیت باید باشد و نیاز به منشا ندارد. این امر قابل را فاعل به معروض می دهد و معروض صاحب این عرض می شود.

در عرض لازم باید منشائی در ذات باشد و تنها قابلیت کافی نیست مثلا کتابت عرض لازم برای انسان است اگر نطق و فصل خاص برای انسان نبود کتابت را نداشت. اگر چه کتابت، عرض است ولی منشاء آن کتابت در انسان که قوه نطق می باشد ذاتی است پس در عوارض لازمه، منشا در معروض وجود دارد اما در عوارض مفارقه منشا وجود ندارد و فقط قابلیت است ولی در هر دو صورت عرض مستلزم وجود شیئی در ذات معروض است یعنی یا باید در ذات معروض، ذاتی باشد تا این عرض بیاید یا لا اقل قابلیت باشد تا این عرض بیاید. پس در هر صورت عرض نشان می دهد که در ذات معروض چیزی هست لا اقل قابلیت هست. بنابراین می توان گفت که اگر جسمیت عارض باشد چه عارض مفارق چه لازم، حکایت می کند که در ذات چیزی هست که این عارض را قبول کرده و ذات آن عارض را به خاطر داشتن آن چیز قبول کرده، ما به الامتیاز هم دارد و قابلیت با ما به الامتیاز ترکیب درست می کند یا آنچه که منشا عرض مشترک و عرض عام شده با ما به الامتیاز ترکیب درست می کند. علی ای حال در ذات ترکیب درست می شود. پس اگر جسمیت و صورت را خارج از ذات قرار بدهید باز ترکیب در ذات راه پیدا می کند به خاطر اینکه این عرض مستلزم وجود چیزی در ذات است که با ما به الامتیاز ذات را مرکب می کند پس چه صورت و جسمیت را ذاتی برای خداوند ـ تبارک ـ بدانید چه عارض بدانید ترکیب برای خداوند ـ تبارک ـ درست می شود.

ترجمه: ذاتش مرکب می شود چه قائل شوید جسم و صورت برای خداوند ـ تبارك ـ ذاتی است و لزوم ترکیب در اینچنین قولی ظاهر است «ضمیر ـ هو ـ به لزوم ترکیب بر می گردد» یا قائل شوید به اینکه جسم و صورت برای خداوند ـ تبارك ـ عرضیت دارد «باز هم ترکیب درست می شود» چون عرض عام باید به ذاتی عام مستند شود «حال آن ذاتی عام هر چه می خواهد باشد ولو قابلیت باشد»

معنای توحید/ خداوند ـ تبارک ـ جسم و صورت نیست ۹۲/۱۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه معنای توحید/ خداوند ـ تبارك ـ جسم و صورت نیست.

«و اما التفریع الثالث فهو اذا لم یلد و لم یولد و لم یخرج منه شيء»(۱)

بحث در حدیث چهاردهم در جواب سوال سائل بود که در مورد حق تعالی سوال کرده بود که چه می توان گفت؟ امام علیه السلام سوره توحید را خوانده بودند و سپس بر این سوره ۴ مطلب متفرع کردند که هر ۴ مطلب متفرع بر احدیت است پس ۵ تفریع درست شد که ۴ تفریع جداگانه مطرح شد و یک تفریع به صورت مجموع لحاظ شد. شروع به بیان و توضیح این تفریعات کردیم دو تفریع توضیح داده شد الان بحث در تفریع سوم است.

تفریع سوم:امام علیه السلام جمله «هو لا غیره» را متفرع بر «لم یلد» کردند یعنی چون خداوند ـ تبارك ـ ولد ندارد و برایش ولدی تحقق پیدا نمی کند پس او در جهان هست و غیر او کسی نیست. نفی همه ما سوی شد «لم یلد» معنای حقیقی اش این است «لم یخرج منه شی» چون ولادت با خروج است چه از طرف مرد باشد چه از طرف زن. زیرا ولادت، خروجی از طرف مرد است و در مآل هم خروجی از طرف زن است پس ولادت، مستلزم خروج شی است. اگر خداوند ـ تبارك ـ بچه دار شود باید چیزی از او خارج شود. و خروج مستلزم نقصان است زیرا اگر چیزی از چیزی خارج شود مخرجٌ عنه به همان اندازه ی خارج، ناقص شده و کم گردیده ولو بعدا آن خارج، جانشین پیدا کند و پُر شود ولی بالاخره نقصی اتفاق می افتد و بعدا آن نقص کامل می شود اگر بعدا پُر نشود آن نقص همچنان باقی می ماند.

ص: ۱۷۱

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۲۹، س۱۳.

آیه قرآن می فرماید خداوند ـ تبارك ـ بچه دار نمی شود یعنی چیزی از او خارج نمی شود و نقصی پیدا نمی کند.

سپس مرحوم قاضی سعید «لم یلد» را عام تر معنی می کند و با لفظ «اذا» می آورد و دو کلمه دیگر اضافه می کند و می فرماید «اذا لم یخرج منه ضوءٌ و فيء» از کلمه «لم یخرج» استفاده می کند. «ضوء» به معنای موجودی می باشد که وجودش قوی است و «فيء» به معنای موجودی می باشد که وجودش ضعیف است وقتی خداوند ـ تبارك ـ را منبع نور حساب کنید «که منبع وجود نور هم هست» آن شعاعی که از این منبع نور ساطع می شود اگر به مانع برخورد نکند ضوء می شود و اگر به مانع

برخورد کند «فیء» می شود این مطلب در شمسِ حسّی هم همینطور است. شمس که منبع نور است وقتی نور حسی خودش را پخش می کند آن شعاع حاصل را ضوء می گویند و وقتی به دیوار و کوهی برخورد می کند و در آن طرف سایه می افتد به آن فیء می گویند. پس شمس هم ضوء و هم فیء دارد سایه، روشن است و با ظلمت فرق دارد ولی روشنی سایه به حدّ نور نیست. موجوداتی که مادی اند وجود به آنها برخورد می کند «وجود، نور است» و به خاطر اینکه ماده، ظلمت است مثل دیواری که حائل نور می شود این ماده هم حائل نور می شود. وجودی که در این موجود مادی می آید فیء نامیده می شود. وجود همه موجودات مادی، فیءِ نور حقیقی محسوب می شود ولی وجود عقلی و وجود نفسی در یک حد کمتر را ضوء می گویند چون به مانع برخورد نکردند، مانع در عالم خلقت همان ماده است که ظلمت می باشد اگر نور به این مانع برخورد کند فیء می شود و اگر نور به این مانع برخورد نکند ضوء می شود. موجودات هم به این دو قسم تقسیم می شوند بعضی موجودات مجرد هستند مثل عقول و تا حدی نفوس، و بعضی موجودات مادی هستند مثل موجوداتی که در عالم هستند موجودات مادی، فیءِ منبعِ نور می شوند و موجودات عقلی، ضوء آن منبع نور هستند.

ص: ۱۷۲

از خداونـد _ تبارک _ ضوء و فیء خارج نشـده است. خداوند _ تبارک _ ضوء و فیء را جعل کرده ولی از او چیزی خارج نشـده است. پس منشأ ضوء و خود ضوء و خود فیء از خداونـد _ تبـارک _ جـدا نشـده است یعنی از خداونـد _ تبـارک _ چیزی خارج نشده چه آن چیز قطعه ای از خودش باشد که همان منبع نور است چه ضوء باشد که حاصل و شعاع نور است چه فیء باشد که شعاعِ برخورد کرده به مانع است. بله خداوند _ تبارک _ ضوء و فیء را جعل کرده ولی نه به این صورت که از او خارج شود.

مصنف می فرماید حالی که معلوم شد چیزی از خداوند _ تبارک _ خارج نشده با توجه به اینکه حقیقت در عالم وجود فقط خداونـد _ تبـارک _ است یعنی حقیقت در عالم وجود، وجود است و وجود هم خداونـد _ تبارک _ است حال که چیزی از خداوند _ تبارک _ خارج نشده پس هر چه در جهان یافت شود هالک است. پس غیر از او چیزی موجود نیست.

توضیح این مطلب در صفحه ۲۲۹ سطر اول بیان کردیم که در دو جلسه قبل بود.

توضیـح بحث در خورشید: اگر خورشید نباشد و ضوء و فیء خورشید که مرتبه نازله و تنزل خورشید است نباشد اصلا روشنی نخواهد بود و همه جا تاریک است. حال اگر نورِ وجود نباشد همه موجودات هالک خواهند بود و اصـلا وجودی نخواهد بود. این وجود باید با ماهیتی همراه شود تا وجودات امکانی محقق شوند حال گاهی ماهیت هست و ماده نیست که به آن ضوء می گوینـد و گاهی ماهیت هست و ماده هست که به آن فیء می گوینـد. آن وجود بی حد وقتی تنزل پیدا می کند و حد پیدا می کنـد مخلوقـات می شود و از مخلوقـات آنهایی که همراه ماده هسـتند فیء می شونـد و آنهایی که همراه ماده نیسـتند ضوء می شونـد. حـال اگر آنچه که ضوء یا فیء به حساب آمـده که تنزل خداونـد _ تبارک _ است ندیـده گرفته شود هر چه باقی می مانـد هالـک است یعنی مثلاـ ما ماده خودمان و ماهیت خودمان را ملاحظه می کنیم که اگر وجود نیایـد و ما موجود نشویم نه مـاهیت ما چیزی است و نه ماده چیزی است. چون ماده، قابلیت است و تا وقتی به او فعلیّت داده نشود چیزی نیست. ماهیت هم که اصـیل نیست آنچه اصیل است وجود می باشد پس تا وقتی به ماهیت وجود داده نشود این ماهیت، چیزی نیست مصنف می فرمایـد خداونـد _ تبارک _ «لم یلـد» است یعنی چیزی از او خارج نمی شود وقتی چیزی از او خارج نشـد اصـلی از او خارج نمی شود. ضوء و فئ هم از او خارج نمی شود.

پس وقتی خداونـد ـ تبارک ـ «لم یلـد» باشد «هو لا غیره» هم هست یعنی وقتی از خداوند ـ تبارک ـ چیزی خارج نشود در عالم وجود او هست و چیز دیگر نیست.

به این ترتیب معلوم شد که «هو لا غیره» می تواند متنوع بر «لم یلد» بشود.

مصـنف فرمود از خداوند ـ تبارک ـ نه ضوء و نه فیء و نه شیئی خارج شده است بنابراین باید گفت او هست و غیر او نیست و این روشن است چون نور که اصل است و این ضوء که شـعاع است و آن فیء که شعاعی است که به مانع برخورد کرده چیز دیگری نیست. اگر این سه برداشته شود چیزی نمی ماند.

سوال: چه چیزی در همان موجود، وجود دارد؟

جواب: از طریق «لم یخرج منه شـیء» ثـابت شـد که از خداونـد ـ تبارک ـ قطعه ای جـدا نمی شود و ضوء و فیء خارج نمی شود و اگر این سه نباشـند چیزی نخواهـد بود. اما الان می گوییم از خداونـد ـ تبارک ـ فیء و ضوء صادر شـده و ظاهر شده در اینجا چگونه می توان ثابت کرد «هو لا غیره»؟

توضـیح این همـان است که قبلاـ ذکر شـد و آن این بود که آنچه که از خداونـد ـ تبـارک ـ صـادر شـده به تعـبیر فلسـفی یا کلاـمی، فعل خداونـد ـ تبارک ـ است و به تعبیر عرفانی ظهور خداونـد ـ تبارک ـ است یعنی به تعبیر روایی و قرآنی، وجه خداونـد ـ تبارک ـ است خداونـد ـ تبارک ـ می فرماید همه اشـیا هالک اند جز وجه خودش که آن را هالک حساب نمی کند. یعنی در جهانِ امکان، وجود که فعل خداوند ـ تبارک ـ است هالک نیست اما بقیه که تعیّنات هسـتند هالک می باشـند و در حشـر هم تمـام تعینـات از بین می رونـد و وجه خداونـد ـ تبارک ـ باقی می مانـد. بنا شـد که ضوء و فیء، فعل و ظهور خداوند ـ تبارک ـ باشند در این صورت باز هم می توان گفت «هو لا غیره». وقتی که لفظ «هو» به کار می رود به معنای این است که «اوست صفات او و فعل او» یعنی هر چه مستند و منسوب به او است که عبارت از ذات و فعل و صفات او است.

ص: ۱۷۴

پس در وقتی که چیزی از خداوند ــ تبارک ــ خارج نشده به راحتی می توان گفت «هو لا ـ غیره» یعنی او هست و غیر او نیست. اما در وقتی که چیزی از او ظاهر و صادر شده چگونه می توان گفت «هو لا غیره»؟ می فرماید می توان گفت ولی به این صورت که «او است و صفات او افعال او است». در این صورت هم غیر از او چیزی نیست. مصنف به بخش دوم اشاره نمی کند و صدور و ظهور را مطرح نمی کند بلکه فقط خروج را مطرح می کند و می گوید وقتی خروجی نباشد هیچ چیز نیست.

پس معنای «هالک» با «لیس فی الوجود غیره» هر دو یکی است معنای ظاهری «هالک» این است که بعدا از بین می رود ولی این معنی مراد نیست بلکه مراد این است که هالک است به معنای اینکه وجود ندارد نه به معنای اینکه نیست و نابود می شود. بلکه الان نیست و نابود هست لذا مرحوم قاضی سعید تعبیر به «هالک فلیس بالحقیقه غیره فی الوجود» می کنند.

نکته: هالک یعنی کسی از ابتدا نبوده است زیرا گفته شده مشتق، حقیقت در «من تلبّس» است یعنی کسی که متلبّس به هلاکت است. نه کسی که در آینده متلبّس به هلاکت می شود زیرا اگر بر آن اطلاق شود مجاز خواهد بود و حمل کلمه بر حقیقت بهتر است از حمل کلمه بر مجاز.

نکته: کلمه «یفنی» با توجه به اینکه صیغه مضارع است. و از زمان حال تا آینده را شامل می شود. پس در «یفنی» می توان اینطور گفت که از زمان الان به بعد فانی است. اما اگر بخواهید به مفهوم «یفنی» توجه کنید نه به منطوقش، به این صورت می شود که مراد از منطوق آن این است که از الان به بعد فانی است اما مفهومش این است که قبلا ـ یک وجودی داشته و الان دارد فانی می شود این مفهوم اگر بخواهد ملاحظه شود باید گفت «کل شیء یفنی» به معنای این است «کل تعینات یفنی». پس اگر تعینات یک شی فانی شد خود این شیء هم فانی می شود یعنی اگر از انسان، انسانیتش گرفته شود انسان چیزی نخواهد بود.

ص: ۱۷۵

سوال: چگونه می توان تعینات را نفی کرد؟

جواب: خداوند ـ تبارک ـ در ازل یک وجودی را که مِن الازل الی الابد را پُر کرده صادر کرده است. یعنی خداوند تبارک یک فعل صادر کرده که آن فعل، فعل وجود و صدور وجود است. و وجود فعل اوست. اینکه در فلسفه گفته می شود که اگر فعل، واحد باشد فاعل هم واحد است و از این ها توحید نتیجه گرفته می شود. در عرفان به راحتی می توان توحید خداوند ـ تبارک ـ را ثابت کرد تا در فلسفه، زیرا فلسفه اینطور می گوید که تمام موجودات جهان به یکدیگر مرتبط اند و این به تجربه ثابت شده و امروزه هم قبول دارند. لذا گفته شده اگر پروانه ای در غرب عالم پرواز کند در شرق عالم اثر می گذارد. در گذشته هم می گفتند اگر ذره ای را از عالَم بردارید جهان به هم می خورد.

کل جهان یک موجود می شود که دارای اعضایی است و این یک موجود به معنای فعلِ واحد است و اگر فعل، واحد باشد فاعلش هم باید واحد باشد، فعل واحد نمی تواند فاعل متعدد داشته باشد والا توارد علل متعدد بر معلول واحد می شود که متکلم و فیلسوف هر دو آن را رد می کنند و کسی آن را قبول ندارد. لذا اگر فعل، واحد است حتما فاعل باید واحد باشد اما از آن طرف بحث است که اگر فاعل واحد باشد فعلِ واحد را صادر می کند چنانکه قاعده الواحد می گوید یا می تواند فعل متعدد را صادر کند چنانکه متکلمین می گویند، و جهان، فعل واحد است پس فاعلش هم باید واحد باشد در این صورت ثابت شد که خداوند ـ تبارک ـ واحد است و دو تا نیست. در عرفان آسانتر از این می توان وحدت و توحید خداوند ـ تبارک ـ را ثابت کرد به این صورت که عارف می گوید خداوند ـ تبارک ـ فقط یک فعل دارد که آن، صدور وجود است که در همان ازل صادر شده و تا ابد هم پُر کرده است (و ما امرنا الا واحده کلمح بالبصر) (1)را به همین صورت معنی می کند که وجودی به اندازه یک چشم به هم زدن صادر شد. کل زمان از ازل تا الی الابد را هم پُر کرده است سپس این وجود واحد به تعینات برخورد کرد مثل نور بی رنگی که به شیشه های رنگی می تابد از آن طرف شیشه نورهای متعدد صادر می شود در حالی که اینها یک نور هستند. در ما نحن فیه هم گفته می شود وجود، یک وجود بود اگرچه به اعیان سابقه و ماهیت سابقه برخورد کرد و موجودات متعدد و مختلف درست شد در قیامت این تعینات برداشته می شود و همان نور وجودی که ابتدا واحد بود واحد می شود. شیشه های رنگی در قیامت می شکند و زائل می شود.

۱- (۲) قمر/سوره۵۴، آیه ۵۰.

توضیح عبارت

«و اما التفریع الثالث فهو اذا لم یلد و لم یولد»

تفریع سوم این بود که امام علیه السلام «هو لا غیره» را تفریع بر «لم یلد» کردند یعنی چون خداوند ـ تبارک ـ «لم یلد» است پس اوست لاغیر. چه صدور باشد چه خروج باشد این تفریع سوم صحیح است همانطور که توضیح داده شد.

«و لم یولد»: مصنف این جمله را بالتبع ذکر کرده که عِدل «لم یلد» بوده و الا «لم یولد» متفرعٌ علیه نبود آنچه که «هو لا غیره» بر آن متفرع شده «لم یلد» بود. لذا در عبارت بعدی که مصنف توضیح می دهد به «لم یولد» کاری ندارد و فقط «لم یلد» را مطرح می کند.

«و لم یخرج منه شی»

این عبارت معنای «لم یلد» است نه معنای «لم یولد». یعنی عطف تفسیر بر «لم یلد» است.

«و کذا لم یخرج من حیطته و سلطانه ضوء و فیء»

مصنف با لفظ «کذا» فاصله می اندازد. زیرا «لم یخرج منه شیء» با «لم یخرج من حیطته... » فرق می کند. هر دو «لم یخرج» هستند ولی در دومی، «شیء» نیست یعنی اینطور نیست که تکّه ای از خداوند ـ تبارک ـ جدا شود بلکه ضوء و فیء می آید ولی این ضوء و فیء از خود خداوند ـ تبارک ـ نمی آید بلکه از حیطه او می آید.

نکته: یکبار بحث شد به اینکه از خود خداوند ـ تبارک ـ فیء و ضوء بیاید تا خروج معنی پیدا کند. و سه گونه خروج درست شد:

ص: ۱۷۷

۱ــ خروج شیء «یعنی خروج قطعه ای از خداوند ــ تبارک ــ .

۲ــ خروج ضوء.

۳ــ خروج فیء.

و یکبار بحث شد که ضوء و فیء از او ظاهر شده ولی این ضوء و فیء غیر او نیستند. مصنف با کلمه «لم یخرج» به توضیح اولی اشاره می کند و با آوردن «من حیطته و سلطانه» به مطلب دوم اشاره می کند چون خداوند ــ تبارک ــ وقتی فعلی انجام می دهد با سلطنت و تسلط و قدرتی که بر این فعل دارد انجام می دهد. می توان گفت این فعل از خداوند ــ تبارک ــ صادر شده و می توان گفت این فعل از قدرت خداوند ــ تبارک ــ صادر شده و می توان گفت این فعل از سلطان خداوند ــ تبارک ــ صادر شده. پس «خروج من سلطانه» به معنای خروج از فعل است یعنی اگر ضوء و فیء از سلطانِ خداوند ــ تبارک ــ خارج نمی شدند و این فعل هم نبود هیچ چیز در جهان نبود ولی این ضوء و فیء در جهان به عنوان وجه الله هست ولی این، غیر خداوند ــ تبارک ــ نیست بلکه فعل او است همانطور که صفت، غیر خداوند ــ تبارک ــ نیست این هم غیر خداوند ــ تبارک ــ نیست غیر از خداوند ــ تبارک ــ، تعینات هستند که هالک هستند نتیجه گرفته می شود که «هو لا غیره» یعنی آنچه در جهان است اوست و غیر او نیست «تعیّن تعیّنات نیست و ما خیال می کنیم تعینات است».

ص: ۱۷۸

«حیطته»: مراد از «حیطه» همـان قیومیت است که بـا همـان قیومیتش موجودات را می سازد. بیان شـد که قیومیت مسـتلزم احاطه است هم احاطه قیومی هم احاطه اشرافی. زیرا برای خداوند ــ تبارک ــ دو نوع احاطه قائل شدند:

۱ــ احاطه قیومی که عبارتست از اقامه اشیاء.

۲ــ احاطه اشـرافی که عبارت است از علم به اشیاء پس خداوند ــ تبارک ــ محیط است و از احاطه اش یعنی قیومیتش ضوء و فیء خارج نمی شود الان از احاطه و سـلطنت و قـدرت خداونـد ــ تبارک ــ این اشـیا صادر شـده اگر صادر نمی شد و خارج نمی شـد هیچ چیزی نبود اما الان که صادر شده و خارج شده این صادرها «یعنی وجه الله» است ولی باز هم صدق می کند که گفته شود «هو لا غیره».

«فکل ما سواه هالک»

این عبـارت جـواب برای «اذا» است و عبـارت به این صورت معنی می شود: اگر چیزی از او خـارج نشود و همچنین از حیطه و سلطان او چیزی خارج نشود پس هر چیزی غیر او هالک است. این ترجمه ای که شـد ملازمه را اثبات نمی کند لذا باید چیزی در تقـدیر گرفت و اینطور معنی کرد «اگر چیزی از او خـارج نشود و چیزی از حیطه و سـلطان او صـادر نشود چیزی در جهـان نخواهـد بود» یعنی عبارت «چیزی در جهان نخواهـد بود» جواب «اذا» خواهـد بود. در این صورت گفته می شود اگر چیزی در جهان نخواهد بود پس این چیزهایی که در جهان دیده می شود همه آنها هالکند.

این تقدیری را که بنده در جمله مصنف گرفتم خود مصنف با عبارت «فلیس بالحقیقه غیره فی الوجود» بیان می کند. یعنی در واقع جواب «اذا» عبارت «فلیس بالحقیقه غیره فی الوجود» است. ولی قبل از جواب، تفریع بر جواب کرده است.

صفحه ۲۲۹ سطر ۱۵ قوله «و اما التفریع الرابع»

تفریع چهارم: تفریع چهارم این بود که امام علیه السلام «لیس کمثله شیء» و «هو السمیع البصیر» را متفرع بر «صمد» کردند. و فرمودند خداوند ـ تبارک ـ «صمد» است پس «لیس کمثله شیء» و «هو السمیع البصیر» است. البته این تفریع چهارم یک فرع است ولی آن را تبدیل به دو فرع می کنیم که یکی «لیس کمثله شیء» است و دیگری «هو السمیع البصیر» است که هر دو را بر «صمد» متفرع می کنیم.

توضیح تفریع «لیس کمثله شیء بر «صمد»: خداوند ـ تبارک ـ «صمد» است. قبلا برای «صمد» چندین معنی بیان شد یکی از معانی که معنای رایج بود این بود که خداوند ـ تبارک ـ پر است و خالی نمی باشد اما ما همه خالی هستیم.

مراد از خالی بودن چیست؟ شیئی که خالی باشد نادار است یعنی از دارایی، خالی است. اگر گفته می شود این ظرف، خالی است یعنی چیزی درون آن نیست. ما همه خالی هستیم و دارایی نداریم. آنچه که خداوند ـ تبارک ـ به ما داده است را داریم و آنچه که به ما نداده است را نداریم. آن چه را هم که به ما داده برای خودش است و به ما به صورت امانت داده و برای خودمان نیست حتی اصل وجود خودمان هم برای اوست پس ما به عنوان ما بودن هیچ چیزی نداریم و خالی خالی هستیم. خالی به معنای معدوم است ولی به ظاهر، موجود دیده می شود و در باطن معدوم دیده می شود اما خداوند ـ تبارک ـ معدوم نیست بلکه موجود است. همه جهان ظاهراً موجودند و باطنا معدومند به عبارت بهتر اینگونه گفته می شود خداوند ـ تبارک ـ موجود است و بقیه معدوم اند. زیرا هیچ یک از موجودات مثل خداوند ـ تبارک ـ نیستند. یک موجود وجود دارد و بقیه موجودات معدوم اند یعنی غیر صمد هستند.

ص: ۱۸۰

نکته: مراد ما سوی الله است یعنی موجودات متعین با قیـد تعین لحاظ می شونـد نه آن وجودی که در موجودات هست که اگر تعینـات آنها برداشـته شود همان وجودِ منبسط می شود. در این وجود بحثی نشـده بلکه این موجودات با تعینی که دارنـد مورد بحث قرار می گیرند یعنی زید با تعین شخصـی که دارد عمرو با تعین شخصـی که دارد معدومند اما فیض واجب تعالی که در مـا وجـود دارد مطلـق می باشـد و دربـاره آن بحث نمی شود آنچه که دربـاره آن بحث می شود وجودهـای متعین است که تو خالی هسـتند یعنی خود آن وجودات متعین تو خالی هسـتند نه آن فیضـی که خداوند ـ تبارک ـ داده است زیرا آن فیض، پر است و فعلِ خداوند ـ تبارک ـ است.

نکته: توضیحاتی که در تفریع سوم گفته شد در تفریع چهارم هم می آید.

توضیح عبارت

«و اما التفریع الرابع فان الصمد ما لیس بمجوّف»

این عبارت به عنوان مقدمه اول است که به عبارت بعدی ضمیمه می شود که مقدمه دوم است.

مراد از مجوف، تو خالی است.

قبلا بیان شـده بود که صـمد چندین معانی دارد که یکی از آنها «تو پُر» بود و بقیه معانی به این معنی ارجاع داده شدند لذا می توان این معنی را به عنوان معنای معیّن برای صمد قبول کرد.

«و کل ما سوی الواحد الحق فهو مجوف»

این عبارت مقـدمه دوم است. نتیجه ای که از این دو مقـدمه گرفته می شود این است که هیـچ یک از ما سوی مثل خداونـد ـ تبارک ـ نیست.

ص: ۱۸۱

«بمعنی انه معدوم یُری موجودا»

مصنف با این عبارت، «مجوف» را معنی می کند.

ما وقتی لفظ مجوف را می شنویم فکر می کنیم که اطراف آن پُر است ولی داخل آن خالی است در این صورت احساس می شود که چیزی برای آن هست اما مراد این است که مجوف به معنای خالی است نه تو خالی، یعنی از لفظ «توخالی» کلمه «تو» برداشته میشود و گفته می شود «خالی» که به معنای این است که ذات، خالی است. و اگر خالی است و چیزی ندارد معدوم خواهد بود پس اینکه مصنف مجوف را به معنای معدوم می گیرد روشن شد.

«اذ لا ذات لما سواه الا به»

ضمیر «به» به خداوند ــ تبارک ــ برمی گردد.

ما سوای خداوند ــ تبارک ــ جز با خداوند ــ تبارک ــ وجود ندارد یعنی آن وجه الله که همان وجود افاضه ای است اگر نباشد ما سوی وجود ندارد. آن ربط و حبلی که بین خلق و خداوند ــ تبارک ــ است «که مراد وجود منبسط و فیض الهی است» اگر برداشته شود چیزی در همان نخواهد بود.

این تعیّنات به همان وجود وابسته است.

«فکل شیء بالنظر الی ذاته لیسٌ»

«لیس» تامه است.

هر شیئی را که نگاه کنی باید صفت «لیس» به آن داد.

«و بالنظرالی موجده أیسٌ»

مراد از »ایس»، وجود است که در مقابل «لیس» تامه است که به معنای عدم می باشد.

و وقتی رابطه آن را با موجِد ببینی باید بگویی موجود هست.

ص: ۱۸۲

مراد از «بالنظر الی موجده» این نیست که موجِد آن را لحاظ کنی و بگویی موجدش هست بلکه موجد را نگاه کنی و رابطه ای که بین این و موجد هست را نگاه کنی سپس به خاطر وجود آن رابطه بگویی این شیء هست.

«فهو من حیث ظاهره المرئی موجود و من حیث باطنه معدوم»

در ظاهر موجود دیده می شود اما در واقع معدوم است.

«فهو اجوف معتمل»

«معتمل» یعنی ساخته شده اما سوال این است که چه کسی آن را ساخته است؟ بیان می شود که رویت ما آن را ساخته است نه اینکه معتمل به معنای این باشد که خداوند _ تبارك _ او را ساخته است زیرا خداوند _ تبارك _ در خارج فقط فیض خودش را ساخته است و این موجود را نساخته است این موجود را نظر ما ساخته است و ما ظاهر بین هستیم و باطن را نمی بینیم لذا ظاهر را که می بینیم می گوییم این، موجود است.

در قیامت یا در همین الان برای کسانی که بصیرتشان باز است باطن را می یابند و معلوم می شود که تعینات، هیچ هستند و تعینی وجود ندارد و ما فکر می کردیم تعینی وجود دارد. کلامی که خود عرفا می گویند هر چه در جهان هست «ثانیه ما یراه الاحوال» است یعنی دومی آن چیزی است که دو بین می بیند اولی را ما می بینیم ولی دومی ساخته چشم خودش است.

مصنف می فرماید همه موجودات معتمل هستند یعنی چشم ما و رویت ما آنها را می سازد.

«فالله سبحانه لیس کمثله شیء»

این عبارت، نتیجه است. مقدمه این بود «الصمد ما لیس بمجوف» و «کل ما سوی الحق فهو مجوف» نتیجه می گیرد که «لیس کمثله شیء» یعنی اینطور گفته می شود که او مجوف نیست ولی بقیه مجوفند پس هیچ کس مثل او نیست.

صفحه ۲۲۹ سطر ۱۸ قوله «و هو المسیع البصیر»

توضیع تفریع «هو السمیع البصیر» بر «صمد»: سمیع و بصیر به دو صورت معنی می شوند:

۱ـ خداوند ـ تبارک ـ می شنود و می بیند. شیخ اشراق سمیع و بصیر را به علم ارجاع می دهد. سمیع به معنای عالم بالمسموعات و بصیر به معنای عالم بالمبصرات است یعنی چیزی به نام سمع و بصر قائل نمی شود همان علم را قائل می شود ولی متعلق علم را تبیین می کند که متعلق علم در سمیع، مسموعات است و در بصیر، مبصرات است در اینصورت صفت دیگری علاوه بر علم به خداوند ـ تبارک ـ نسبت داده نمی شود.

و اینطور معنی می شود که «او سمیع و بصیر است» در اینجا گفته می شود بقیه هم مثل خداوند ـ تبارک ـ هستند و می شنوند و می بینند یعنی عالم به مبصرات و مسموعات هستند پس اگر اینطور تفسیر شود سمیع و بصیر، به ظاهر مثل پیدا می کنند اما جواب داده می شود که سمیع و بصیر لا بالجارحه ولی ما سمیع و بصیر بالجارحه هستیم یعنی ما عضوی داریم که با آن عضو می بینیم و می شنویم. از طرف او سمیع و بصیر به کل مبصرات و مسموعات است ولی ما نیستیم.

۲ــ معنای دوم معنایی است که خود امام علیه السلام فرمودند: سمیع به معنایی یهب السمع و بصیر به معنای یهب البصر. اینکه گفته می شود خداوند ــ تبارک ــ سمیع است یعنی به بقیه سمع می بخشد و عطا می کند و اگر گفته می شود خداوند ــ تبارک ــ بصیر است یعنی به بقیه بصر می بخشد و عطا می کند. و بنا است تمام موجودات بشنوند حتی سنگ و خاک. همه این موجودات می شنوند و می بینند و می دانند لذا همه تسبیح الهی می کنند ولی ما نمی فهمیم. پس خداوند ــ تبارک ــ به همه موجودات سمع و بصر عطا کرده است. در اینصورت نمی توان شخصی آورد که به کسی سمع و بصر عطا کرده باشد. لذا «لیس کمثله شیء» است و در نتیجه صمد است یعنی پر است و به همه می دهد و بقیه خالی اند و از خداوند ــ تبارک ــ می گیرند.

پس سمیع و بصیر به معنای دوم متفرع بر صمد شد. مرحوم قاضی سعید هم معنای دوم را مطرح می کند چون می خواهد آن را بر صمد متفرع کند.

توضیح عبارت

«و هو السمیع البصیر به معنای «و هو الذی یعطی السمع و البصر و یهب العلوم و القدر» قدر است.

کما ورد: هل هو عالم قادر الا انه وهب العلم للعلماء و القدره للقادرین.

آیا عالم بودن خداوند ــ تبارک ــ جزء این معنی است که علم را به علما بخشیده است. آیا قادر بودن خداوند ــ تبارک ــ جزء این معنی است که قدرت را به قادرین بخشیده است؟ یعنی اگر خداوند ــ تبارک ــ قادر است به معنای این است که بخشنده قدرت به دیگران است و اگر خداوند ــ تبارک ــ عالم است به معنای این است که بخشنده علم به دیگران است. سمیع و بصیر هم به معنای بخشنده سمع و بصر است.

ص: ۱۸۵

بخشـنده سـمع و بصـر، احـدی جز خداونـد ـ تبارك ـ نیست پس «لیس کمثله شـی» است همچنین او به خاطر صـمد بودنش بخشـنده است و دیگران به خاطر نادار بودنشان گیرنده اند بقیه متّهب هستند ولی او واهب است تا اینجا فرع چهارم تمام شد و روشن گردید که «لیس کمثله شیء» و «هو السمیع و البصیر» هر دو متفرع بر صمد هستند.

صفحه ۲۲۹ سطر ۲۰ قوله «و قد سبق»

در مورد «لیس کمثله شـیء» معنـای جدیـدی می شود که در اینصورت متفرع بر صـمد نمی شود بلکه بیـان بر «هو لا غیره» می شود یعنی لیس کمثله شـیء را طوری معنی می کنـد که نشـان دهـد در جهـان جز خداونـد ـ تبـارك ـ چیزی نیست نه اینکه چیزی هست ولی مثل او نیست بلکه اصـلا چیزی در جهان نیست تا بعدا بحث شود که این چیز مثل خداوند ـ تبارك ـ است یا مثل خداوند ـ تبارك ـ نیست مصـنف لیس را تامه قرار می دهد و شـی را که نکره است و در سیاق نفی قرار گرفته فاعل آن قرار می دهد و اینطور معنی می کند «لیس شـیء» یعنی هیچ شیئ نیست همانطور که مثل آن نیست یعنی لفظ «لیس» بر هر دو کلمه داخـل می شود «لیس شـیء»و «لیس کمثله» یعنی نه تنهـا مثـل برای خداونـد ـ تبـارك ـ نیست بلکه چیزی در جهان نیست که بخواهد مثل او باشد. در اینصورت لیس کمثله شیء بیان بر هو لا غیره می شود نه اینکه بر صمد متفرع شود.

ص: ۱۸۶

توضیح عبارت

«و قد سبق منافی قوله تعالی (لیس کمثله شیء) (۱)انه یحتمل کون لیس تامه کما جوّز ذلک بعض النحویین»

بعض نحویین «لیس» را در «لیس کمثله شیء» تامه قرار دادند نه اینکه مطلق لیس را اجازه دادند تامه باشد زیرا مطلق لیس را همه نحوین اجازه دادند که تامه باشد.

«کما جوز ذلک»: یعنی تامه بودن این «لیس» در «لیس کمثله شیء». البته اگر نحویین «لیس» در «لیس کمثله شیء» را تامه نگرفته باشند در اینصورت مشار الیه «ذلک» را به این برمی گردانیم: «تامه بودن مطلقِ لیس نه لیس در لیس کمثله شیء»

«و المعنی انه لیس شیء کما لیس مثله»

بنابراینکه «لیس» تامه باشد معنای عبارت این می شود: که چیزی وجود ندارد چنانچه مثل او هم وجود ندارد.

ترجمه: همانطور که مثلی وجود ندارد شیئی هم وجود ندارد.

«فعلی هذا یکون بیانا لقوله علیه السلام هو لا غیره»

ضمیر «یکون» به قول امام علیه السلام که فرمود «لیس کمثله شیء» برمی گردد.

«فعلی هذا»: این معنایی که برای «لیس کمثله شیء» شد.

ترجمه: این معنایی که برای «لیس کمثله شیء» شد بیان برای قول امام علیه السلام که فرمود «هو لا غیره» می شود.

صفحه ۲۳۰ سطر ۲ قوله «و اما التفریع الخامس»

تفریع پنجم: تا الان ۴ تفریع به طور جداگانه مطرح شد و گفته شد بر «قل هو الله احد» چیزی متفرع نشد چون در سوره توحید ۴ آیه وجود داشت. و «لم یلد» و «لم یولد» دو تا لحاظ شد لذا ۵ تا شد ولی ۴ فرع درست شد زیرا آیه اول فرعی نداشت. یعنی امام علیه السلام بر (قل هو الله احد) چیزی را متفرع نکرد ولی در پایان وقتی که ۴ فرع را می آورد همه این ۴ تا بر «احد» متفرع می شود.

۱- (۳) شوری/سوره۴۲، آیه۱۱.

امام علیه السلام در فرع اول فرمود خداوند ـ تبارک ـ جسم و صورت نیست اگر احد باشد یعنی بسیط باشد جسم نیست چون جسم مرکب است. صورت هم نیست چون صورت حلول در ماده می کند و ترکیب درست می کند خداوند ـ تبارک ـ احد است یعنی بسیط است پس نه جسم است نه صورت است. احد به معنای واحد و بی شریک است. جسم نیست چون جسم شریک دارد. صورت نیست چون صورت شریک دارد. پس «لیس بجسم و لا صوره» می تواند متفرع بر احد باشد چه احد به معنای بسیط چه احد به معنای واحد و بی شریک باشد باشد تا اینجا فرع اول متفرع بر احد شد.

فرع دوم این بود «جل ثناوه و تقدست اسماوه و تعالی عن ان یکون له شبه» اگر خداوند ـ تبارک ـ احد است معلوم می شود که شبیه ندارد چون احد به معنای بسیط است «زیرا هیچ موجودی بسیط محض نیست» فقط خداوند ـ تبارک ـ بسیط محض است چون اگر همه موجودات را ملاحظه کنید می بینید بعضی از آنها ترکیب مقداری دارند و بعضی ترکیب خارجی دارند و بعضی ترکیب ذهنی دارند و بعضی ترکیب از وجود و عدم دارند. مثلا خط، ترکیب مقداری دارد و ترکیب مقداری ترکیبی است که اجزایش از سنخ خودش باشد یعنی اجزاء از سنخ کل باشند. در جایی که شیئی داشته باشید که مرکبش و جزئش هر دو از یک سنخ باشند ترکیب مقداری گویند. وقتی مقدار را تجزیه کنید آن جزئی که حاصل می شود صاحب مقدار است. همه موجودات مادی که دارای مقدارند تقسیم مقداری یا ترکیب مقداری دارند.

اما ترکیب خارجی که از ماده و صورت است برای موجودات مادی است.

اما ترکیب از وجود عدم برای هر موجودی است که ماهیت داشته باشد یعنی چون ما سوی الله همه آنها ماهیت دارند پس همه مرکب از وجود و عدم هستند چون حد دارند اینکه گفته می شود حد دارند یعنی آن مقدار را دارند و مازاد بر آن مقدار را ندارند، همین که از لفظ «دارند» و «ندارند» استفاده شد یعنی از وجود و عدم استفاده شد.

اما ترکیب ذهنی برای هر موجودی که ماهیت دارد حاصل است چون ماهیت مرکب از جنس و فصل است. زیرا همه موجودات ماهیت دارند لذا ترکیب ذهنی دارند.

البته بعضی از ماهیت ها بسیط اند مثل اجناس عالیه که عبارت از مقولات عشر هستند اگر آنها فصل داشته باشند جنس عالی نخواهند بود. اگر فصل داشته باشند مرکب خواهند بود لذا نوع می شوند و یک جنس باید فوق آنها باشد در حالی که اینها جنس عالی بودند و جنس عالی بالاتر از آنها نیست پس نباید فصل داشته باشند و وقتی فصل نداشته باشند ماهیت بسیط می شوند ولی ذهن ما با توجه به ما به الاشتراک و ما به الامتیاز فصل را می سازد. لذا اگر اینها در ذهن بیایند مرکب می شوند. تنها موجودی که ترکیب ذهنی ندارد خداوند ـ تبارک ـ است.

در اینجا امام علیه السلام «له شبه» را نفی کردند که این متفرع بر احد «یعنی بساطت» است. اگر متفرع بر احد «به معنای واحد» باشد وجه تفریع روشن است زیرا اگر گفته شود خداوند ـ تبارک ـ واحد است یعنی شبیه ندارد و الاـ آن شبیه، شریکِ خداوند ـ تبارک ـ می شود و واحد نمی شد پس احد است لذا شبیه ندارد و بسیط محض است.

ص: ۱۸۹

«هو لا غیره» روشن است که متفرع بر احد است چون در واقع معنای احد است.

«لیس کمثله شی» و «هو السمیع البصیر» هم روشن است که متفرع بر احد است زیرا کسی که مثل ندارد احد است و کسی که بخشنده ی سمع و بصر است فقط او می باشد و کس دیگری نمی تواند ببخشد. پس چون احد است تنها او سمع و بصر دارد.

توضیح عبارت

«و امّا التفریع الخامس و هو ان الکل من لوازم الواحدیه و الاحدیه»

تفریع پنجم این است که تمام این جملاتی که امام علیه السلام در این عبارت آوردند از لوازمِ واحدیت و احدیت خداوند _ تبارک _ است یعنی اگر خداوند _ تبارک _ واحد و احد است پس اولا: جسم و صورت نیست و ثانیا: شبیه ندارد و ثالثا: «هو لا غیره» است رابعا: «لیس کمثله شیء و هو السمیع البصیر» است.

«فقد قَرَع سمعک کثیرا ما یلیق ان یکون بیانا لذلک _ و الله الهادی _»

اما تفریع پنجم زیاد به گوش تو خورده آنچه که می تواند بیان این مطلب باشد. «و الله الهادی» یعنی خداوند _ تبارک _ تو را هدایت می کند مطلقا، یا خداوند _ تبارک _ تو را هدایت می کند به اینکه با توجه به حرفهای گذشته، تفریع پنجم را بفهمی.

«و بالجمله هذا الخبر کالتفسیر لسوره التوحید»

این خبر ۱۴ مثل تفسیر برای سوره توحید است. تعبیر به «کالتفسیر» کرد زیرا این حدیث ۱۴ تفریع بر سوره توحید بود نه تفسیر. اما تفریعی بود که در ضمن آن تفسیر هم می کرد لذا می گوید مثل تفسیر است. نه اینکه امام بخواهد تفسیر کند چون اگر تفسیر می کرد صمد را معنی می فرمود در حالیکه صمد را معنی نکرده بلکه فرعی را بر صمد متفرع کرده است.

ص: ۱۹۰

«مع افادته نفی الجسمیه و الصوریه فتبصر»

این خبر ۱۴ مثل تفسیر برای سوره توحید است در عین اینکه افاده می کند این مطلب را که خداوند _ تبارک _ جسم و صورت نیست.

این عبارت را مصنف برای چه آورده است؟ برای اینکه مسائل از این سوال کرده است زیرا سوال سائل این بود. اگر امام علیه السلام سوره توحید را تفسیر می کرد سوال سائل را جواب نداده بود ولی مصنف می فرماید در عین اینکه امام علیه السلام سوره توحید را تفسیر می کند سوال سائل را هم جواب می دهد زیرا سائل گفت در مورد واحدِ حق برای من توضیح بده تا بدانم آیا خداوند _ تبارک _ صورت است یا نیست؟ امام علیه السلام علاوه بر اینکه فرمودند خداوند _ تبارک _ صورت نیست فرمودند جسم هم نیست علاوه بر آن، سوره توحید را هم آوردند که مثل تفسیر است.

استاد: اگر سوره توحید آورده می شد جواب سائل داده می شد چون ما این مطلب را داریم که سوره توحید شناسنامه خداوند _ تبارک _ است یعنی خداوند _ تبارک _ خودش را در این سوره معرفی کرده است. سائل هم درباره حق سوال کرد که آیا صورت است یا صورت نیست. خود سوره توحید درباره واحد حق بحث می کند و خود خداوند _ تبارک _ را معرفی می کند از جمله چیزهایی که معلوم می کند این است که خداوند _ تبارک _ صورت نیست پس جواب سائل با این روایت داده شد.

ص: ۱۹۱

مذهب صحیح در توحید/ حدیث پانزدهم/ باب ششم ۹۲/۱۲/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مذهب صحیح در توحید/ حدیث پانزدهم/ باب ششم

«الحدیث الخامس عشر باسناده عن عبدالرحیم القصیر قال»(۱)

در حدیث ۱۵ راوی از امام علیه السلام سوال می کند که در مورد خداوند ـ تبارك ـ مذاهب مختلف است بعضی معتقدند که خداوند ـ تبارك ـ دارای صورتی است که دارای تخطیط است. من می خواهم ببینم آیا این مذهب صحیح است یا نه؟ و همچنین می خواهم بدانم مذهب حق چیست؟ تمام موجودات مادی اگر هم مرکب از ماده و صورت و بعضی عوارض دیگر نباشند لااقل واجد تخاطیط هستند و این نوع ترکیب را دارند مثلا چهره یک انسان را ملاحظه کنید که یك چهره صاف و بی نقش نیست زیرا چشم و ابرو و بینی و... در آن وجود دارد. اینها خطوط هستند یعنی چهره انسان یك صفحه صاف نیست که چیزی روی آن نباشد بلکه صفحه ی خط دار است. مراد از تخاطیط، خط نیست اگر چه خط را هم شامل می شود مراد از تخاطیط اختلافات است یعنی اعضاء و بخش های مختلف است. در بحث قوای نباتی در کتب فلسفی می خوانید که چه قوه ای در نطفه تخاطیط را ایجاد می کند. در آنجا گفته می شود قوه مصوره این کار را می کند «مراد از قوه مصوره ای که حافظ صور است نمی باشد» یعنی صورت در نطفه و در بذر قرار می دهد سپس گروهی اشکال می کنند که یك قوه بی شعور چگونه می تواند تخاطیط را بر روی نطفه بیندازد که عقولِ عقلا درباره آن متحیرند؟ سپس نتیجه می گیرند که قوه نباتی این کار را نمی کند بلکه ملَکی «فرشته ای» به اذن الله این کار را می کند. بعد از اینکه نطفه، انسان شد تخاطیط به صورت اعضا درمی آید.

ص: ۱۹۲

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص ۲۳۰، س۵.

حال سائل سوال می کند که آیا خداوند ـ تبارك ـ دارای صورت و تخاطیط هست یا نیست؟ کنایه از این است که آیا موجود مادی و جسمانی می باشد یا موجود مجرد است؟ سپس امام علیه السلام جواب می دهند که بسیاری از آنها در روایات گذشته توضیح داده شده لذا احتیاجی به تبیین آنها نیست. اما چیز جدیدی که در این روایت وجود دارد این است که امام علیه السلام ما را ارجاع به قرآن دادند که صفات خداوند ـ تبارك ـ را از قرآن بیاموزید زیرا عقل ما نمی تواند صفات خداوند ـ تبارك ـ را بشناسد زیرا باید احاطه بر خداوند ـ تبارك ـ پیدا کرد تا بتوان صفات او را شناخت همیشه همینطور است زیرا اگر کسی بخواهد خواص و لوازم یک موجود جسمانی را بشناسد باید به آن احاطه پیدا کند تا بتواند بفهمد که چه خاصیت هایی دارد و چون ما نمی توانیم بر خداوند ـ تبارك ـ احاطه پیدا کنیم نمی توانیم هیچ صفت از صفات او را بیان کنیم بله عقل به ما می گوید خداوند ـ تبارك ـ کامل است زیرا آیات او را که می بیند می گوید چنین موجودی که فاعل همه موجودات است باید کامل باشد. این را می فهمد اما نمی تواند به طور خاص بیان کند که چه کمالاتی دارد. کمالاتش را باید

خودش بیان کند و خودش در قرآن بیان کرده است پس ما باید به دنبال بیان قرآن باشیم سپس امام علیه السلام سفارش می کنند که از قرآن تجاوز نکنید یعنی از خودتان هیچ حرفی نزنید و در ادامه می فرماید «فتضلّ بعد البیان» یعنی اگر انسان حرفی بزند که اصل آن در قرآن نیامده حتما به گمراهی کشیده میشود.

ص: ۱۹۳

امام علیه السلام می فرماید با رجوع به قرآن دو چیز را رعایت کن:

۱_ از بطلان پرهیز کن.

۲_ از تشبیه پرهیز کن.

یعنی نه خداوند _ تبارک _ را باطل بدان و نه خدایی که به آن معترف هستی آن را تشبیه کن. یعنی اینطور نباشد که بگویی خدایی نیست یا بعدا اینطور باشد که خداوند _ تبارک _ بتواند از بین برود. مراد از بطلان، بطلان ذات است خود مرحوم قاضی سعید هم بطلان ذات را اراده کرده است و مراد از تشبیه این است که خداوند _ تبارک _ را مثل یکی از خلقش قرار بدهید.

سپس امام علیه السلام می فرمایند صفاتی را که قرآن بیان کرده قبول کن اگر صفات خداوند _ تبارک _ را قبول نکنید لازم می آمد چیزی را قبول کرده باشید که خدا نیست پس مراد از بطلان، نفی ذات و نفی صفات هر دو است یعنی نه نفی خداوند _ تبارک _ کن و نه نفی صفت کن که منتهی به نفی خداوند _ تبارک _ شود. تشبیه هم نکن، یعنی نه در ذات، خداوند _ تبارک _ را تشبیه به غیر کن و نه در صفات تشبیه کن. بله در مفهوم گفته شده که خداوند _ تبارک _ علم دارد ما هم علم داریم و مفهوم علم ما با مفهوم علم خداوند _ تبارک _ یکی است. مفهوم، علم نیست. می توان گفت مفهوم ها مشترک است ولی مصداق ها مشترک نیستند یعنی علم خداوند _ تبارک _ با علم ما فرق دارد به اینصورت که علم خداوند _ تبارک _ اصل است و علم ما تنزل علم او و فرع است مثل مطلب عقلی که اصل است و گفتار، فرع است. مطلب عقل با گفتار، یکی نیست اگرچه حکایت از آن می کند ولی یکی نیست پس اوصاف ما که آیاتِ اوصاف الهی اند، اوصاف الهی نیستند و با اوصاف الهی فرق دارند از نوع فرق بین حقیقت و رقیقت.

ص: ۱۹۴

توضیح عبارت

«الحدیث الخامس عشر باسناده عن عبدالرحیم القصیر قال: کتبت علی یدی عبدالملک بن اعین الی ابی عبدالله _ علیه السلام _ بمسائل فیها»

«الی» نشان می دهد که نامه را فرستاد.

عبدالرحیم قصیر می گوید نوشتم نامه را و به دست عبدالملک دادم تا او آن را به ابی عبدالله علیه السلام برساند.

مراد از «علی یدی» این نیست که بر دست آن شخص نوشته بلکه بر روی کاغذی نوشته و آن نامه را به دست عبدالملک قرار داده است.

«بمسائل فیها»: یعنی مسائلی را در آن کاغذ نوشتم که در آن مسائل، این مساله بود که در ادامه بیان می شود.

«اخبرنی عن الله عزوجل هل یوصف بالصوره و بالتخطیط؟»

سوال سائل این بود که آیا خداوند _ تبارک _ متصف به صوره و تخطیط میشود؟

«فان رأیت _ جعلنی الله فداک _ ان تکتب الیّ بالمذهب الصحیح من التوحید»

«فان رایت»: جواب «ان» همانطور که مرحوم قاضی سعید فرموده محذوف است یعنی اگر این کار را انجام دهید بر من منّت گذاشتید و من را هدایت کردید و کاری کردید که مناسب ارشاد است.

ترجمه: اگر نظر بدهی به من و نامه بنویسی و مذهب صحیح از توحید را در آن نامه برای من بیان کنی.

راوی قبلا مذهبی را نقل می کند سپس اشاره می کند که دنبال مذهب صحیح هستم اگر در بین آن مذاهب، مذهبی صحیح است آن رابرای من بیان کنید اگر هیچ کدام از آن مذاهب صحیح نیست مذهب صحیح را برای من بیان فرمایید. یعنی اشاره می کند که مذهب و قائل وجود دارد لذا بعدا امام علیه السلام می فرماید اینکه از مذهبِ قبلِ خودت سوال کردی «یعنی از مذهب اشخاصی قبل از خودت سوال کردی، این نشان می دهد که این مذاهب وجود داشته است».

«فکتب علی یدی عبدالملک بن اعین»

حضرت علیه السلام نامه نوشتند و به دست عبدالملک دادند تا جواب را به من برگرداند.

«سالتَ _ یرحمک الله _ عن التوحید و ما ذهب الیه مَن قبلک»

در آن نام این طور آمده بود که تو سوال از توحید و از مذهب قبل از خودت کردی.

«مَن قَبلک»: می توان به صورت «مَن قِبَلُک» هم خواند یعنی کسانی که اطراف تو هستند.

«فتعالی الله الذی لیس کمثله شیء و هو السمیع البصیر»

امام علیه السلام در ابتدا مذاهب دیگر را باطل می کند اما در متن بعدی که با عبارت «اعلم _ رحمک الله _ ان المذاهب... » می آید مذهب صحیح را بیان می فرمایند. پس امام علیه السلام دو کار انجام می دهند:

۱_ ابطال مذاهب گذشتگان یا ابطال مذاهبی که در اختیار سائل بوده است.

۲_ بیان مذهب حق.

بعضی گفتند خداوند _ تبارک _ صورت است یعنی تشبیه به غیر کردند و گفتند خداوند _ تبارک _ مثل دارد و این همه صورت، مثل او هستند و همینطور گفتند خداوند _ تبارک _ تخطیط دارد همانطور که بقیه موجودات تخطیط دارند. اینها قائل به تشبیه شدند لذا امام علیه السلام می فرماید «لیس کمثله شیء».

سپس امام علیه السلام می فرمایند خداوند _ تبارک _ سمیع بالذات و بصیر بالذات است. هیچ صورت و تخطیطی، سمیع بالذات و بصیر بالذات نیست بر فرض سمع و بصر باشد سمع و بصرِ عطائی است نه بالذات. تنها موجودی که سمیع و بصیر می باشد خداوند _ تبارک _ است.

ص: ۱۹۶

«تعالی الله عما یصفه الواصفون»

توصیف، حقِ ما که بنده هستیم نمی باشد چون وقتی توصیف کنیم از آن تشبیه بدست می آید زیرا ما چیزی را نمی دانیم فقط اوصافی را که خودمان داریم می دانیم. اگر بخواهیم خداوند ـ تبارک ـ را توصیف کنیم با همین توصیفات توصیف می کنیم چون از توصیفات دیگر خبر نداریم.

«المشبهون الله بخلقه»

آن واصفون به خاطر اینکه احاطه بر خداوند ـ تبارک ـ ندارند و تنها خلق را آن هم به طور ناقص می شناسند لذا خداوند ـ تبارک ـ را به خلقش تشبیه می کنند چون علم به چیزی ندارند جز علم به اوصاف خلق، آن هم علم ناقص دارند.

«المفترون علی الله»

در این تشبیهِ خودشان، به خداوند ـ تبارک ـ تهمت می زنند.

«شرح: ای کتبت واضعا ذلک المکتوب علی یدی عبدالملک لیوصله الی ابی عبدالله ـ علیه السلام ـ »

مصنف با این عبارت، توضیح «کتبت علی یدی عبدالملک بن اعین» را توضیح می دهد و متعلق هایی که حذف شده را ذکر می کند.

«و جزاء الشرط لقوله فان رایت محذوف ای ان رایت ان تکتب ذلک فعلت للهدایه و الارشاد»

و جزاء شرطی که برای قول سائل است محذوف می باشد. که تقدیر جواب این است: اگر رای بدهید که این نامه من را جواب بدهید کاری مناسب هدایت و ارشاد انجام دادید «یعنی من را راهنمایی کردید و از سردرگمی درآوردید»

«ابطل علیه السلام بهذا الکلام القول بالصوره»

از عبارت «فتعالی الله الـذی... » امام علیه السـلام شـروع در ابطال مـذاهب دیگران می کنـد مرحوم قاضـی سـعید می فرمایـد به وسیله این کلام یعنی عبارت «فتعالی الله الذی ... المفترون علی الله» قول به صورت را باطل می فرمایند.

«ثم بین المذهب الصحیح فی التوحید بقوله بعد ذلک و اعلم»

سپس امام علیه السـلام مـذهب صـحیح در توحیـد را به قول خودش که بعـد از این عبارتی که خوانـده شد آورده و فرموده «و اعلم»

«و کلمه الله فی قوله المشبهون الله منصوب علی المفعولیه»

کلمه الله منصوب است بنابر اینکه مفعول برای «المشبهون» است و فاعل آن، «واصفون» است.

«و صوره الابطال واضح مما سبق»

امـام علیه السـلام این مسـاله را به صورت منطقی و برهانی باطل کردنـد. اما صورت ابطال به چه صورت است. یعنی صـغری و کبری از کلام امام علیه السـلام چگونه تبیین می شود؟ مصـنف می فرماید قبلا گذشت که اگر امام علیه السلام صغری را ذکر کردند ما کبری را آوردیم و اگر امام علیه السلام کبری را ذکر کردند ما صغری را آوردیم.

«صـوره الابطـال» یعنی صـورت اسـتدلال که همـان صـورت منطقی اسـتدلال است. می تـوان «صوره» را به معنـای لغوی «یعنی شکل» گرفت که باز هم به معنای اصطلاحی برمی گردد.

«متن: و اعلم ـ رحمک الله ـ ان المذهب الصحیح فی التوحید ما نزل به القرآن من صفات الله عز و جل»

«من» بیان برای «ما نزل» است.

امام علیهم السـلام دوبار راوی را رحمت کردنـد و این گذشـته از اینکه ادبی است که عرب رعایت می کنـد «هنوز هم رعایت می کننـد» تعلیمی به ما است که با کسانی که حرف می زنیـد چگونه حرف بزنیـد. گاهی از ما مطلبی را سوال می کننـد شاید خیلی بوی کفر ندهد ولی زود عصبانی می شویم در ما نحن فیه سائل اگر چه خودش معتقد نبوده ولی صورت دانستن خداوند ـ تبارک ـ نوعی کفر است و از کفر سوال می کند امام علیه السلام ناراحت نمی شوند و جواب او را می دهند. این، تعلیم به ما می دهـد که اگر کسـی از ما سوال می کند با حوصـله باید گوش بدهیم. بعضـی افراد وقتی سوال می کنند چندین مرتبه در سوالات خودشان به خداوند ـ تبارک ـ فحش می دهند تا بالاخره سوال خود را مطرح کنند. این کار اگر چه کار بدی اسـت ولی از جهل آنها ناشـی می شود بعداً که با آنها حرف می زنیم خودشان اظهار پشـیمانی می کنند و از گفته خودشان ناراحت می شوند ولی اگر ما عصبانی شویم آنها در کار خودشان ثابت تر می شوند و بیشتر توهین می کند.

ترجمه: آن صفاتی که در قرآن آمده برای خداوند _ تبارک _ ثابت کنید. در تبیین آن صفات از تشبیه پرهیز کنید یعنی اگر خواستید صفات را تبیین کنید یا معانی آن را بفهمید سعی کنید که تشبیه در آن نباشد.

«فانف عن الله البطلان و التشبیه فلا نفی و لا تشبیه»

این دو چیز را از خداوند _ تبارک _ نفی کن.

«هو الله الثابت الموجود تعالی الله عما یصفه الواصفون»

این عبارت به صورت لف ونشر مرتب مربوط به «فلا نفی و لا تشبیه» است یعنی نفیی نیست بلکه «هو الله الثابت الموجود» است و حق تشبیه نداریم بلکه «تعالی الله عما یصفه الواصفون».

اگر ما باشیم تعبیر به «هو الله الموجود الثابت» می کنیم یعنی ابتدا «الموجود» آورده می شود بعداً «الثابت» آورده می شود یا تعبیر به «هو الله الموجود الحق» می کنیم.

امام علیه السلام کلمه «الثابت» را ابتدا آوردند و کلمه «الموجود» را بعدا آوردند معلوم می شود در این جوابی که می فرمایند به «ثابت بودن» اهمیت بیشتری می خواهند بدهند یعنی گویا گویندگان، موجود بودن را قبول دارند ولی ادعای بطلان می کنند چون بطلان به دو نحوه است.

۱ _ خداوند _ تبارک _ باطل است یعنی موجود نیست.

۲ _ خداوند _ تبارک _ هست ولی در یک روزی مثل بقیه موجودات از بین می رود.

اینکه الان خداوند _ تبارک _ موجود هست خیلی افراد قبول دارند. هم خود راوی و هم غیر راوی قبول دارند اما اینکه خداوند _ تبارک _ ثابت است یا اینطور است که بعضی افراد آنرا قبول ندارند «که این، خیلی کم است» یا حرف آنها منجر به این می شود که خداوند _ تبارک _ را ثابت ندانند. مجسّمه ی حرفشان و مشبهه ی حرفشان این است که خداوند _ تبارک _ ثابت نیست چون اینها برای خداوند _ تبارک _ اوصافی ثابت و بیان می کنند یا حتی ذاتی برای خداوند _ تبارک _ درست می کنند که شبیه غیر و مخلوقات است و مخلوقات از بین می روند پس خداوند _ تبارک _ که شبیه مخلوقات است باید از بین برود.

پس اینکه امام علیه السلام در جواب فرمودند: «الثابت الموجود» یعنی راوی موجود بودن خداوند ـ تبارک ـ را قبول دارد ولی می خواهد خداوند ـ تبارک ـ را مثل خلق بداند چون خلق ثابت نیست قهراً نتیجه می دهد خداوند ـ تبارک ـ هم ثابت نیست ولو خود شخص ادعای عدم ثبوت نمی کند ولی مذهب آن منتهی به عدم ثبوت می شود لذا امام علیه السلام مهم می دانند که به ثابت بودن خداوند ـ تبارک ـ اشاره کنند و کلمه «الثابت» نوعی صورت بودن و تخطیط بودن را نفی می کند یعنی این عبارت بی جهت نیامده است و بی جهت کلمه «الثابت» بر کلمه «الموجود» مقدم نشده است. پس چون نظریه این گروه منتهی به عدم ثبوت می شود لذا امام علیه السلام اصرار دارند که ثبات را برای خداوند ـ تبارک ـ ثابت کنند.

«تعالی الله عما یصفه الواصفون»: از توصیفی که واصفون می کنند خداوند ـ تبارک ـ مبرّا و متعالی است.

نکته: امام اصلا استثنا نیاورده و به طور مطلق فرموده واصفون اگر وصف کنند اشتباه می کنند تنها کسی که می تواند وصف کند خود خداوند ـ تبارک ـ است پس باید در توصیف خداوند ـ تبارک ـ خیلی مواظب بود.

«و لا تعد القرآن فتضل بعد البیان»

از قرآن تجاوز نکن که اگر تجاوز کردی بعد از بیان گمراه شوی.

یک گمراهی قبل از بیان است که از راه قبح عقاب بلا بیان گفته می شود عقاب ندارد و خداوند ـ تبارک ـ با این گمراهی کاری ندارد، اما یک گمراهی بعد از بیان است که معفوّ نیست. اگر ما بخواهیم از قرآن تجاوز کنیم با توجه به اینکه قرآن، بیان است بعد از بیان، از قرآن تجاوز کردیم و گمراهی ما گمراهی بعد از بیان است که قابل بخشش نیست.

ص: ۲۰۰

نکته: در اعتقـادات، قبـح عقـاب بلا بیان واضـح تر است چون در اعتقادات، خلود می آیـد و اگر کسـی اعتقادش خراب باشـد مخلّد در جهنم است.

صفحه ۲۳۱ سطر ۴ قوله «شرح»

در مورد خداوند ـ تبارک ـ نیاز به دو چیز است:

۱ ـ اثبات وجود «سخن گفتن درباره واحد حق».

۲ ـ بیان اوصاف.

بعـد ازاینکه اثبات وجود شـد مطمئن می شویم که خدایی هست ولی ازآن خدا ـ تبارک ـ هیچ اطلاعی نداریم ولی بعدا که بیان اوصاف می شود از طریق اوصافِ آن، شـناخته می شود ولی از طریق ذات نمی توان شـناخت ما باید بدانیم هم خداوند ـ تبارک ـ هست و هم او را به اندازه توانایی خودمان بشناسیم. هر دو لازم است. هم اثبات وجود و هم بیان اوصاف. البته بحث اول «اثبات وجود» بابِ بحث دوم «بیان اوصاف» است یعنی اگر بخواهید در بحث دوم وارد شوید باید از بحث اول فارغ شد.

می توان اثبـات وجود کرد زیرا خداونـد ـ تبـارک ـ به ما عقل داده و فطرت ما را طوری آفریـده که به وجودش آگاه بشویم حتی اگر بیانی هم نباشد.

عقل ما، ما را هـدایت می کنـد ممکن است اگر هدایت عقل پوشـیده شود کافر شویم اما اگر عقل پوشـیده نشود کافر نخواهد شـد اگر چه ممکـن است شـرک شـود زیرا این همه موجـودات را که نگـاه می کنـد می گویـد نیـاز به فاعـل دارنـد زیرا امر موجودات دائر بین وجود و عـدم است و وجود و عـدم برای آنها مساوی است می فهمـد که خود موجود نمی تواند خودش را موجود کند باید شخصی یکی از وجود و عدم را ترجیح دهد.

اما بیان اوصاف درحد عقل نیست و نمی تواند اوصاف الهی را تبیین کند اگر چه می داند خدایی است و می داند خداوند ــ تبارک ــ به ما علم و کمال داده، اما آیا خود خداوند ــ تبارک ــ این کمال را به همین اندازه داشته یا چیز دیگری داشته که می توانسته علم بدهد.

اما عقل وجود خداوند ــ تبارک ــ را می فهمد خود علمای منطق و فلسفه اعتراف دارند و می گویند نمی دانیم بدیهات از کجا می آیند یکی از بدیهیات این است که هر فعل حادثی، فاعل می خواهد. پس وجود فاعل روشن است اما وصف فاعل روشن نیست و باید برای توصیف فاعل منتظر بماند تا کسی که قدرت توصیف دارد توصیف کند و آن کسی که قدرت توصیف داشته باشد منحصراً خودش است که در قرآن بیان فرموده لذا امام علیه السلام می فرمایند در صفات از قرآن تجاوز نکن. زیرا اگر ما بخواهیم خداوند ــ تبارک ــ را به کمال توصیف کنیم، ابتدا کمال خودمان را می بینیم و آن را بزرگ می کنیم و نسبت به خداوند ــ تبارک ــ می دهیم در حالی که خداوند ــ تبارک ــ به این نحوه کامل نیست پس ما حق این توصیف را نداریم. بله مفهوما می دانیم، اما اینکه کمال برای خداوند ــ تبارک ــ درست کنیم و بگوییم خداوند ــ تبارک ــ کامل است از کمال، همین کمالات خودمان را می فهمیم. و چون خداوند ــ تبارک ــ بزرگ است کمالات خودمان را هم بزرگ می کنیم. مثلاـ می گوییم ما با چشم خودمان تا فاصله ۱۰ متری را می بینیم اما خداوند ــ تبارک ــ هزار فرسخ را هم می بیند این غلط است زیرا خداوند ــ تبارک ــ با جارحه نمی بیند.

ص: ۲۰۲

اگر توصیفات خود قرآن نبود و ما می خواستیم خداوند _ تبارک _ را توصیف کنیم به همین صورت توصیف می کنیم همانطور که ائمه فرمودند مورچه خداوند _ تبارک _ را یک مورچه بزرگ می داند و ما خداوند _ تبارک _ را یک انسان بزرگ می دانیم.

پس باید به آنچه قرآن فرموده مراجعه کرد نه آنچه که در ذهن وجود دارد زیرا باعث می شود خداوند _ تبارک _ به خوبی شناخته نشود.

توضیح عبارت

«لما کان الکلام فی التوحید فرعَ اثبات وجوده»

توحید یعنی سخن گفتن درباره واحد حق یا مراد از توحید، توصیف کردن خداوند _ تبارک _ است مصنف دو مطلب بیان می کند:

۱ _ درباره توحید.

۲ _ درباره اوصاف الهی.

جواب «لما» در سطر ۱۰ صفحه ۲۳۱ با عبارت «فلا ینبغی ان یتعرض» آمده است.

وجود خداوند _ تبارک _ فهمیده می شود اما صفات، فهمیده نمی شود بلکه فرعِ وجودند و عقل سبیلی برای شناخت اوصاف نیست در اینصورت سزاوار است که صاحب صفت، صفات خودش را بیان کند و عقل، دخالت نکند.

«وهو باب التوحید»

این اثبات وجود، باب توحید است یعنی اگر کسی بخواهد وارد بحث در اوصاف الهی بشود و درباره واحدِ حق سخن بگوید ابتدا، باید واحد حق را اثبات کند بعدا درباره آن سخن بگوید.

«و اثبات وجوده مدرَک بضروره العقل»

مراد از ضروره، بداهت است.

ص: ۲۰۳

اثبات وجود باری تعالی احتیاج به بیان و پیامبر نـدارد. ما هیـچ وقت اثبات وجود را از پیامبر اخـذ نمی کنیم چون دور لازم می آیـد یعنی ابتـدا بایـد پیامبر را قبول کنیم و وقتی پیامبر را قبول می کنیم که خـدایی باشـد و او را فرسـتاده باشـد پس ابتـدا باید خداوند ـ تبارک ـ باشد و پیامبر را فرستاده باشد و ما پیامبر را به پیامبری قبول کنیم و از پیامبر یاد بگیریم که خدایی است و این دور می شود زیرا ابتـدا بایـد خداونـد ـ تبـارک ـ را بشناسـیم تا بـدانیم که پیامبر را فرسـتاده و در نتیجه قول پیامبر حجت است. تا خدایی را نشناسـیم نه پیامبری را قبول داریم نه حجت بودن قول پیامبری را قبول داریم. چطور می توانیم از قول پیامبر خداوند ـ تبارک ـ را بشناسـیم این دور لازم است لذا اثبات وجود خداوند ـ تبارک ـ نباید به وسیله پیامبر باشد اگر چه به وسـیله پیامبر بهتر اثبات می شود ولی اصل وجود خداونـد تبارک به وسـیله خود عقل است لـذا گفتنـد تقلید در باب اعتقادات غلط است زیرا مستلزم دور است.

البتـه می تـوان اینطـور گفـت کـه برای اثبـات خداونـد ـ تبـارک ـ به پیغمـبر بیرونی مراجعه نمی کنیم بلکه به پیغمـبر درونی مراجعه می کنیم. لـذا برای اثبات اصل وجود خداونـد ـ تبارک ـ نیاز به پیامبر بیرونی نیست تا دور لازم بیاید کردیم اگر چه مـا از پیـامبر بیرونی بی نیـاز نیستیم ما اعتقاداتمان را از ایشان می گیریم ولی قبل از اینکه بشناسـیم این پیامبر، پیامبری از جانب خداوند ـ تبارک ـ است باید خداوند ـ تبارک ـ را قبول کنیم و وقتی ما خداوند ـ تبارک ـ را با عقل قبول کردیم هر چه این پیامبر بگوید برای ما حجت می شود و این پیامبر ما را بهتر به سـمت خداوند تبارک می برد، در این صورت دور لازم نمی آیـد البته در کتب کلامـی گفتنـد که مـا بایـد خداونـد ـ تبـارک ـ را بـا واسـطه معصـومین علیهم السـلام بشناسـیم چون این بزرگواران واسـطه فیض انـد و فیض علم هم باید از طریق اینها بیاید همانطور که فیض رزق و ... از طریق ائمه معصومین علیهم السـلام می آیـد. آنکه مـا می گوییم احتیـاج به ائمه معصومین نـداریم به خـاطر این است که در اثبات اصل وجود خداونـد ـ تبارک ـ دور لازم نیاید.

لوجوب ترجیح الممکن باحد الحکمین»

این عبارت، دلیلی است که همه انسانها این دلیل را دارند یعنی ممکن نیست هر دو حکمش «یعنی وجود و عدمش» مساوی است بنابراین باید چیزی این ممکن را ترجیح دهد. اگر ترجیح ندهد این ممکن نه موجود می شود نه معدوم می شود.

ترجمه: ممکن را باید به احد الحکمین ترجیح داد. اما به وسیله چیزی غیراز خودش باید باشد که خداوند _ تبارک _ است.

«و اما الاوصاف فلا سبیل للعقل الی معناها»

عقل نمی تواند معنای اوصاف را درک کند، اما آیا ثبوت اوصاف را هم نمی تواند درک کند؟ مصنف می فرماید در ثبوت اوصاف عقل می تواند اینگونه حکم کند که خداوند _ تبارک _ کامل است و اگر این کمال برای خداوند _ تبارک _ است بالاترین درجه ا ش برای خداوند _ تبارک _ است یا اگر به عقل بگویند از این دو نقیض، کدام یک برای خداوند _ تبارک _ است مثلا علم یا جهل است؟ عقل حکم به علم می کند.

اما نمی تواند بیان کند که علم چیست؟ می گوید از بین دو نقیض آنچه که اشرف است برای خداوند_ تبارک _ است و ثبوتش هم به نحو اشرف است. اما نمی داند معنای آن چیست؟

نکته: مرحوم قاضی سعید مذهب توقیفی بودن را قبول دارد یعنی می گوید باید اوصاف خداوند _ تبارک _ را شنید بعدا بیان کرد لذا ایشان وقتی می گوید خداوند _ تبارک _ عالم است به همین اندازه تفسیر می کند که جاهل نیست و بیشتر از این تفسیر نمی کند.

ص: ۲۰۵

«نعم انما یمکن للعقل بان یحکم فی الصفات الکمالیه بانه متصف باشرف طرفی النقیض علی نحو اعلی و اشرف مطابقا للنقل»

ضمیر «بانه» به خداوند _ تبارک _ بر می گردد.

در مورد صفات کمالیه فقط به همین اندازه می تواند حکم کند که خداوند _ تبارک _ متصف به اشرف دو طرف نقیض است و اتصافش به نحو اعلی و اشرف است. و این حکمی که عقل می کند مطابق با نقل است «یعنی ایشان عقل را در اوصاف آزاد نمی گذارد اما در اثبات وجود آزاد است. بالاخره در جایی که می خواهد کمال را به نحو اعلی و اشرف ثابت کند باید تابع نقل کند علت آن روشن است زیرا ممکن است ما چیزهایی را کمال بدانیم ولی واقعا برای خداوند _ تبارک _ کمال نباشد. مثل چشم داشتن که برای ما کمال است و اگر نباشد گفته می شود که ناقص است. اما همین چشم برای خداوند _ تبارک _ نقص است یعنی مصادیق کمال تشخیص داده نمی شود بله می دانیم خداوند _ تبارک _ کامل است اما مصادیق کمال را تشخیص نمی دهیم چون کمال را در خودمان می بینیم می خواهیم همین کمالی که در خودمان یا در موجودات خلقی دیدیم برای خداوند _ تبارک _ اثبات کنیم. علت اینکه به ما اجازه نمی دهند هر کمالی را برای خداوند _ تبارک _ اثبات کنیم این است که در صغرای کمال مشکل داریم نه در کبری، زیرا کبری را می دانیم که خداوند _ تبارک _ کامل است و باید کمال برای او باشد ولی نمی دانیم کمالات چه می باشند؟

ص: ۲۰۶

«و ذلک ایضا عند ما وصل الیه بالنقل صحه اطلاق ذلک الوصف علیه تعالی»

«صحه اطلاق» فاعل «وصل» است.

در اینجا مصنف اشاره به توقیفی بودن اوصاف می کند یعنی در جایی که می فهمی خداوند ـ تبارک ـ کامل است حق نداری فلان کمال را برای خداوند ـ تبارک ـ اثبات کنی بلکه نقل اثبات کرده مثل اینکه خداوند این همه گُل و موجودات را رنگ آمیزی می کند آیا می توان به خداوند ـ تبارک ـ صبّاغ یا نقاش گفت؟ گروهی که توقیفی نیستند گفتند اشکالی ندارد که اطلاق شود اما گروهی که توفیقی هستند گفتند نمی توان گفت.

«ذلک» یعنی این حکم عقل به داشتن چنین صفتی.

«ایضا»: یعنی همانطور که اصل صفت احتیاج به نقل دارد اطلاق این صفت هم بر خداوند ـ تبارک ـ احتیاج به نقل دارد.

«کما انه قد ورد صحه اطلاق السمیع و البصیر بالمعنی الذی یلیق بذلک الجناب دون اخواتهما من الذائق و اللامس و الشام»

«من الذائق» بیان از «اخواتهما» است.

مصنف مثال می زند و می فرماید بر خداوند ـ تبارک ـ سمیع و بصیر اطلاق شده «حال به هر معنایی که اطلاق شود چنانکه بعضی گفتند سمیع و بصیر به معنای «لا بالجارحه» است و بعضی گفتند به معنای «اعطی السمع و البصر» است و بعضی می گویند «عالم به مبصرات و مسموعات است» ولی نمی توان شامّ و ذائق و لامس بر او اطلاق کرد چون در حدیث و قرآن، اطلاق نشده و الا خداوند ـ تبارک ـ رایحه را از ما بهتر عالم است.

ص: ۲۰۷

« فلا ینبغی ان یتعرض العاقل للکلام فی التوحید الا بخبر من عندالله»

«للکلام» متعلق به «یتعرض» است نه «العاقل».

سزاوار نیست که عاقل متعرضِ کلام در توحید شود مگر به خبری که از ناحیه خداوند ـ تبارک ـ برسد.

«و مع اتیان الاخبار ینبغی ان یحکم بجهل ذلک الحکم الیه لجهله به تعالی»

ضمیر «لجهله» به عاقل و ضمیر «به» به خداوند ـ تبارک ـ بر می گردد.

بعد از اینکه خبر رسید چون جاهل به خداوند ـ تبارک ـ است حق ندارد آن صفتی را که خداوند ـ تبارک ـ برای خودش ثابت کرده معنی کند. یعنی معنای آن را هم باید از خود خداوند ـ تبارک ـ بگیرد با واسطه انبیاء و اولیاء.

ترجمه: بر فرض خبر آمد و صفتی را برای خداوند ـ تبارک ـ ثابت کرد سزاور است که عاقل حکم کند به جهل حکمی که خداوند ـ تبارک ـ نسبت داده شده «یعنی خود این حکم را هم نمی داند چیست؟»

«چرا حق ندارد حکم به معنی کند» به خاطر اینکه این شخص، جاهل به خداوند ـ تبارک ـ است لذا حق ندارد وصفی را که ذکر شده برای خداوند ـ تبارک ـ تعریف و معنی کند. بلکه باید از خود خداوند ـ تبارک ـ بگیرد.

«بل یومن علی ما قاله و یقرّ بتلک الاوصاف له من دون تعمّل من نفسه»

ایمان بیاورد به آنچه که خداوند ـ تبارک ـ گفته. اقرار کند به اینکه این اوصاف برای خداوند ـ تبارک ـ است ولی بدون تامل و تصرفی «هیچ چیز را کم و زیاد نکند همان را لحاظ کند که خداوند ـ تبارک ـ فرموده است. بله اشکال ندارد آن مطلب را مقداری توضیح بدهد.

ص: ۲۰۸

«فانّ الدلیل انما قام علی ثبوت وجوده و نفی التشبیه شرعا وعقلا»

تا اینجا مقدمه بحث را بیان کرد اما از اینجا می خواهد روایت را معنی کند و می گوید دو مطلب ثابت شد:

۱ _ وجود خداوند _ تبارک _ ثابت است.

۲ _ شبیه خلق نیست.

«شرعا و عقلا»: بیان برای دلیل است یعنی هم دلیل شرعی بر ثبوت وجود هست هم دلیل عقلی هست. همچنین برنفی تشبیه هم دلیل عقلی و هم دلیل شرعی وجود دارد. دلیل شرعی که واضح است اما دلیل عقلی به چه معنی است؟ دلیل عقلی این است که اگر خداوند _ تبارک _ شبیه این موجود بود نمی توانست این موجود را بیافریند. همانطور که ما انسانها شبیه همدیگر هستیم و نمی توانیم بیافرینیم. آنکه آفریننده است باید بالاتر باشد. پس اگر شبیه موجودی بود لااقل همان یک موجود را نمی توانست بیافریند در حالی که همه را آفریده، عقل هم حکم می کند که خداوند _ تبارک _ شبیه نیست. وقتی خداوند _ تبارک _ را شبیه بالاترین خلق قرار ندادیم به طریق اولی شبیه پایین ترین خلق هم قرار نخواهیم داد چون شبیه نمی تواند شبیه را بسازد.

«و لهذا اجاب الامام _ علیه السلام _ بان یعتقد فی الصفات بمانزل به القرآن من غیر تصرف فیه»

ضمیر «به» و «فیه» به «ما» در «ما نزل» بر می گردد.

«لهذا»: چون عقل راهی به توصیف خداوند_ تبارک _ ندارد اولاً، و راهی به تبیین اوصاف ندارد ثانیا، لذا امام علیه السلام جواب سائل را دادند که همان چیزی که قرآن فرموده قبول کند و هیچ تصرفی در آن نکند نه صفتی اضافه کند و نه بیان برای آن بیاورد.

ص: ۲۰۹

«بل یعتقد به علی ما نزل بعد علمه بان الله هو الثابت الموجود المتعالی عما یصفه الواصفون»

اعتقاد داشته باشد بر «ما نزل» به همان صورت که نازل شده ولی باید دو مطلب را که عقل حکم می کند اعتراف کند.

مطلب اول: با عبارت «بعد علمه ... الموجود» بیان می کند یعنی اعتقاد داشته باشد که خداوند ـ تبارک ـ ثابت و موجود است.

مطلب دوم: با عبارت «المتعالی... الواصفون» است یعنی در توصیف واصفون همیشه تشبیه است چون از اوصاف خودشان خبر دارند و وقتی می خواهند برای خداوند ـ تبارک ـ ثابت کنند همین اوصاف خودشان را ثابت می کنند قهرا مرتکب تشبیه می شوند و چون تشبیه باطل است حق توصیف ندارند.

«و الخائضون»

این عبارت نشان می دهد که اگر بخواهند خداوند ـ تبارک ـ را توصف کنند باید خوض کنند و در عمق فرو روند یعنی جا، جایی است که برای توصیف باید تا عمق رفت نه اینکه نرفته باشند و اراده خوض کنند بلکه رفتند و خوض کردند و به عمق رسیدند ولی چیزی بدست نیاوردند.

«و ذلک بغیر علم من الله و نور منه»

«و ذلک»: این توصیفی که خداوند ـ تبارک ـ از این توصیف متعالی است.

اشکال: خود ائمه علیهم السلام خداوند ـ تبارک ـ را برای ما توصیف می کنند و ما هم قبول می کنیم در حالی که خدا نیستند زیرا ما گفتیم باید خداوند ـ تبارک ـ توصیف کند ولی می بینیم ائمه توصیف می کنند و ما هم قبول می کنیم؟

ص: ۲۱۰

جواب: ائمه علیهم السلام به علمی از خداوند ـ تبارک ـ و نوری از او توصیف می کنند اما خائضون و واصفون به غیر علم از خداوند تبارک و نوری از او توصیف می کند.

پس این عبارت مصنف برای دفع دخل است.

ترجمه: این توصیفی که اینها می کنند و خداوند ـ تبارک ـ از این توصیف متعالی است به غیر علمی از خداوند ـ تبارک ـ و نوری از او می باشد.

ادامه بیان وجه اول از حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته»/ حدیث هجدهم/ خداوند تبارک جسم و صورت نیست ۹۳/۰۱/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان وجه اول از حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته»/ حدیث هجدهم/ خداوند تبارک جسم و صورت نیست.

«و العلم تصور المعلوم و العلم من صفات العالم الذاتیه»(۱)

در روایت هجدهم سوال از این جمله شده بود که عبارت «ان الله خلق آدم علی صورته» به چه معنی است؟

امام علیه السلام شروع به جواب دادن کردند. مرحوم قاضی سعید فرمودند وجوهی را در توجیه این عبارت ذکر می کنیم ۹ وجه ذکر کردند.

وجه اول: وجهی است که از قول بعض اهل معرفت آورده بودند که آن را توضیح دادیم ولی الان مختصراً تکرار می کنیم.

گفتند انسان عالَم صغیر است یعنی تمام خصوصیات این عالَم در انسان جمع شده است. کلّ عالم را که ملاحظه کنیم می بینیم مظهر اسم خداوند ـ تبارک ـ است. هر جزئی از عالم مظهر اسمی از اسماء است. کلّ عالم مظهر کلّ اسماء است. هر کدام از موجودات مظهر اسمی از اسماء هستند مظهر تمام اسماء نیستند ولی وقتی تمام اجزاء عالم را جمع کنید مجموعه ای درست می شود که این مجموعه، مظهر تمام اسماء هستند. انسان هم جزء همین مجموعه است ولی کوچک شده ی این مجموعه است بنابراین انسان هم مظهر اسماء الله تعالی است و اسماء را اگر جمع کنید می بینید همه آنها در اسم الله تعالی مندرجند. اسم الله جامع جمیع صفات کمالیه است پس چه بگویید انسان، مظهر اسماء الهی است چه بگویید مظهر اسم الله است فرقی نمی کند. چون عالَم مظهر اسماء الهی و در نتیجه مظهر اسم الله است انسانی هم که خلاصه عالم و جامع تمام خصوصیات عالم است مظهر اسماء الهی یا مظهر اسم الله تعالی است. تا اینجا را در جلسه قبل بیان کرده بودیم و روشن شده بود که انسان مظهر اسم خداوند ـ تبارک ـ است اما تعبیری که در روایت آمده تعبیر به صورت است و نگفته که خداوند ـ تبارک ـ انسان را مظهر اسم الله تعالی یا مظهر اسماء آفرید بلکه فرمود خداوند ـ تبارک ـ آدم را بر صورت خودش آفرید. تعبیر به صورت برای چه می باشد؟

ص: ۲۱۱

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۳۴، س۱۲.

این عارف که محی الـدین است توجیهی برای آوردن صورت آورده و گفته خداونـد _ تبارک _ انسان را با علمش آفریـد و علم، صورت معلوم است. شما وقتی می خواهیـد چیزی را عـالم شویـد صورت آن نزد شـما می آیـد اگر عـالَم، دفتر علم حق تعالی است و با علم او آفریـده شـده است پس صورت حق تعالی است زیرا عالم مظهر اسـماء است لـذا علم به او علم به مظهر اسـماء یعنی علم به اسـماء است و علم به معنای صورت است پس عالَم، صورت اسـماء می شود و چون اسـماء عین الله هسـتند گفته شده که عالم، صورت خداوند _ تبارک _ است. انسان هم که خلاصه عالم است او هم صورت خواهد بود پس تعبیر به صورت به این مناسـبت بوده که علم به معنـای صورت است و عـالم هم با علم خداونـد _ تبارک _ آفریـده شـده و هم معلوم خداونـد _ تبـارک _ است پس صورت اسـماء است و اگر صورت اسـماء است صورت الله تعـالی است و انسـان هم که عـالم صغیر است صورت الله تعالی است پس تعبیر به صورت به این مناسبت است.

نکته: در علم حضوری صورت نیست ولی در علم حصولی صورت هست علم را در اینجـا بایـد علم حضوری قرار داد اما تعبیر به صورت به خاطر همان مناسبتی است که بیان شد که هر علمی، صورت است «حال یا صورت است یا می تواند منشا صورت شود» علم حضوری هم می توانـد منشـاء صورت بشود زیرا می توان از معلوم حضوری صورت گرفت. پس علم در همه جـا با صورت است حـال یـا اینکه تقوّمش به این صورت است یـا میتوانـد منشـا صورت شود. در اینجا فرقی بین حصولی و حضوری نگذاشـته و می تـوان گفت که مطلـق علم مرادش است و اگر این مطلق علم را بخواهیم در مورد بـاری تعـالی مطرح کنیم علم حضوری در می آ ید.

ص: ۲۱۲

نکته: صورت که در ذهن ما می آید و علم ما را تشکیل می دهد صفت برای ما است زیرا صورت، علم است و هر علمی صفت است. علم، صفت ذاتی است پس صورت هم صفت ذاتی می شود حال اگر صفتِ ذاتی، عین خود عالِم باشد این صورت، عین عالِم می شود یا متحد با عالم می شود در اینصورت می توان گفت که این علم، صورت این عالِم است پس می توان گفت این عالَم که علم خداوند ـ تبارک ـ است یا انسان که عالَم صغیر است صورت خداوند ـ تبارک ـ است. در اینصورت «خَلَق علی صورته» با این بیان روشن شد. این توضیح محی الدین عربی است و ما فقط آن را نقل می کنیم اما اینکه آیا حرف صحیحی است یا نه باید در جای خودش مطرح شود.

توضیح عبارت

«و العلم تصوّر المعلوم»

این مطلب را به این مناسبت می آورد که آوردن کلمه «صورت» در این عبارت را توجیه کند. چون از عبارات قبل استفاده نشد که کلمه «صورت» برای چه چیز در این عبارت نیامده لذا این جمله را می آورد تا بیان کند که به چه جهت کلمه «صورت» در این جمله آمده است.

«تصور» در اینجا به معنای صورت دادن به معلوم می گیریم. البته در معنای رایج گفته می شود به معنای قبول صورت معلوم است چون در معنای رایج علم را یک حالت انفعال برای عالِم می دانند و می گویند عالِم، ادراک می کند و ادراک نوعی انفعال است پس علم هم نوعی انفعال است و تصور معلوم به معنای قبول صورت معلوم می شود که با انفعال سازگار است. اما مرحوم صدرا می فرماید علم، صورت دادن به معلوم است نه قبول صورت معلوم.

ص: ۲۱۳

در اینجـا اگر به معنـای رایـج بگیرد اینگـونه معنی می شـود: علم، قبـول صـورت معلوم است. امـا اگر به معنـای مرحوم صـدرا بخواهیـد معنی کنید: علم، صورت دادن به معلوم ا ست. ما در مورد خداوند ـ تبارک ـ کلمه «قبول» را نمی آوریم این بحثی که الا‌ن مطرح است در مورد خداونـد ـ تبـارک ـ مطرح است پس خوب است که «تصور» را به معنای «صورت دادن» معنی کنیـم یعنی علم، صـورت دادن به معلـوم است. البته لا‌زم نیست که حتمـا اینگـونه معنی شـود زیرا ممکن است کسـی اینگـونه بگوید که علم، وجود صورت معلوم است «یعنی نه تعبیر به قبول و نه تعبیر به ایجاد کند بلکه تعبیر به وجود صورت معلوم کند همـان صورت معلوم، علم است حـال این صورت معلوم به نحو قبول یـا به نحو انشاء آمـده باشـد به آن کاری نـداریم. تا اینجا روشن شد که علم، صورت معلوم است اما چگونه می خواهید این صورت را به خداوند ـ تبارک ـ نسبت دهید.

«و العلم من صفات العالِم الذاتیه»

«الذاتیه» صفت برای «صفات» است.

علم از صـفات ذاتیه عـالِم است. از صـفت اضـافی نیست. بیرون از ذات نیست بلکه درون ذات است پس جـا دارد علمی را که صورت معلوم است صورت عالِم بخوانیم بنابراین جا دارد که ما انسان را به صورت عالِم که الله تعالی ا ست قرار بدهیم.

«فعلمه صورته»

علم عالِم، صورت عالِم است یا علم خداوند ـ تبارک ـ صورت خداوند ـ تبارک ـ است.

ص: ۲۱۴

پس اگر به طور مطلق بگوییم اینگونه معنی می شود که علم هر عالِمی، صورت اوست و اگر بر ما نحن فیه منطبق کنیم یعنی علم خداوند _ تبارك _ صورت خداوند _ تبارك _ است.

«و علیها خلق آدم فآدم خلقه الله علی صورته»

بر همین صورت «یعنی بر علمش» آدم را آفرید.

تا اینجا توجیه اول تمام شد.

«و قال فی موضع آخر»

محی الدین همین توجیه را در جای دیگری از کتابش تکرار می کند و ما می خواهیم الان آن تکرار را بخوانیم. محی الدین در موضع دیگر به صورت سوال و جواب، مطلب را بیان می کند و می گوید اگر کسی از ما بپرسد که صفت آدم چیست؟ آدم را به چه صفتی می توان متصف کرد؟ به او می گوییم می توانی آدم را به تعبیرات مختلف، متصف کنی و بگویی انسان، حضرت الهیه است. یعنی مظهر صفات الله است. چون مظهر است پس در حضور است و حاضر است و چون مظهر الله است پس حضرت الهیه است یعنی اِله مشهود. و اِله مشهود به معنای مظهر الله است. «به جای لفظ _ مظهر _ تعبیر به لفظ _ مشهود _ کردیم» خداوند _ تبارك _ مشهود نیست اما این مظهر چون مادی است مشهود به تمام قوای ادراکی حتی حس می باشد. چون شان مظهر این است که ظاهر و آشکار باشد.

تعبیر دومی که محی الدین می کند این است که اگر خواستی می توانی به انسان، مجموع اسماء الهی بگویی چون هر جزء عالَم مظهر اسم است ولی انسان مظهر تمام اسماء است پس اشکال ندارد که به انسان، مظهر اسماء الهیه بگویی. می توانی تعبیر به صورت الله کنی یعنی همان تعبیری که در عبارت «ان الله خلق آدم علی صورته» آمده است.

ص: ۲۱۵

توجه کنید محی الدین نمی گوید «اوصاف آدم» بلکه تعبیر به «صفت آدم» می کند یعنی کلمه را به صورت مفرد می آورد نه به صورت جمع، سپس سه صفت می آورد بعد از اینکه این سه صفت را ذکر می کند تعبیر به «صفت آدم» می کند و تعبیر به «صفات آدم» نمی کند. معلوم می شود که این سه صفت هر سه، یکی هستند یعنی تعبیرات مختلف از یک صفت هستند نه اینکه چند صفت باشند یعنی چه بگویی «حضرت الهیه» یا بگویی «مجموع اسماء الهیه» یا بگویی «صورت الله» فرقی نمی کند. توجیهی که محی الدین کرد همین بود که انسان صورت رحمان است یعنی مجموع اسماء الهیه و مظهر الله است پس این سه صفت، سه تعبیر از یک صفت هستند نه اینکه واقعاً سه صفت باشند. آوردن کلمه مفرد، این مطلب را افاده می کند.

«ان قلت ما صفه آدم؟»

اگر سوال کنی که صفت آدم چیست؟

«فالجواب: ان شئت صفه الحضره الالهیه»

جواب این است که اگر خواستی بگو صفت آدم، صفت حضرت الهیه است. اضافه «صفه» به «حضره الالهیه» اضافه بیانیه است یعنی بگو صفت آدم صفتی است که عبارتست از «الحضره الالهیه».

«و ان شئت مجموع الاسماء الالهیه و ان شئت قول _ النبی صل ا الله علیه و آله _ ان الله خلق آدم علی صورته»

یا اگر بخواستی بگو صفت آدم عبارتست از مجموع اسماء الهیه و اگر خواستی قول پیامبر را بگو که فرمود « ان الله خلق آدم علی صورته»

«فهذه صفته»

این است صفت آدم. دقت کنید که باز هم تعبیر به مفرد «صفت» می کند.

«فانه لما جمع له فی خلقه بین یدیه علمنا انه قد اعطاه صفه الکمال فخلقه کاملا جامعا»

ضمیر «فانه» به «الله» برمی گردد. ضمیر «له» و «خلقه» به «انسان» برمی گردد. اضافه «خلقه» اضافه مصدر به مفعول است.

مصنف مطلب را تکرار می کند و می گوید خداوند ـ تبارک ـ در تبیین خلق انسان می گوید من با دو دستم انسان را خلق کردم و این کلمه نشان می دهد که انسان را کامل و جامع آفرید وقتی با دو دست آفریده باشد پس آن را جامع آفریده. مراد از «دو دست» صفت جمال و جلال هر دو است زیرا عرفا یدین را به اینصورت معنی می کنند. یعنی او را مظهر تمام اوصاف قرار دادند و به عبارت دیگر او را جامع و کامل آفریند.

اجزاء عالَم اینچنین نیستند که جامع و کامل آفریده شده با شند هر کدام از آنها مظهر اسمی از اسماء هستند ولی وقتی همه آنها را جمع کنی کامل و جامع می شود. در انسان همه اجزاء عالَم جمع است پس انسان، جامع و کامل است و وقتی انسان را با دو دست آفریده باشد معلوم می شود که انسان، جامع و کامل است. اگر جامع و کامل آفریده باشد باید این انسان، مظهر اسم کامل باشد و اسم کامل، الله است پس انسان مظهر اسم الله تعالی است و بر صورت الله تعالی آفریده شده است.

در اینجا اگر چه نمی خواهد «ان الله خلق آدم علی صورته» را توجیه کند ولی توجیه این جمله از کلامش استفاده می شود که در جلسه قبل خوانده شد و در این جلسه، تکمیل شد.

ترجمه: خداونـد ـ تبارك ـ چون جمع کرد برای انسان در خلق کردن انسان بین هر دو دستش «یعنی هم به دست جمالش و هم به دست جلالش انسان را آفرید» فهمیدیم که خداوند ـ تبارك ـ به انسان صفات کمال داده «صفت کمال داده به معنای این است که» انسان را کامل و جامع اسماء آفریده است «یعنی مظهر همه اسماء قرار داده است»

«و لهذا قَبِل الاسماءَ کلها»

به خاطر همین است که انسان همه اسماء را قبول کرد در حالی که ملائکه همه اسماء را قبول نکردند. اینکه در قرآن آمده (و عَلَّمَ آدَمَ الاسماءَ کُلَّها)(۱)یعنی قابل تعلّم بود که به او تعلیم کرد. قابل بود که اسماء را قبول کند لذا خداوند ـ تبارك ـ او را صاحب اسماء و عالم به اسماء قرار داد اما ملائکه اسماء را قبول نکردند چون ذاتشان اینچنین نبود که بتوانند مظهر همه اسماء باشند اما انسان این اسماء را قبول کرد و علت قبول کردنش همین بود که جامعیت داشت.

«فانه مجموع العالم من حیث حقائقه»

انسان مجموعه عالَم است از حیث حقایق عالم، یعنی حقایق عالَم در انسان تنزل کرده و جمع شده نه اینکه انسان مجموعه همین عالَم مادی باشد زیرا این واضح است که صحیح نیست. مجموع عالَم از حیث حقایق عالَم است یعنی عالَم حقایقی دارد که همان اسماء هستند آن حقایق تنزل کردند و در انسان جمع شدند. پس انسان از حیث حقیقت با کلّ عالَم شریک است. این انسان که مظهر است با عالَم که مظهر است یکی نیست بلکه موجودی در این عالَم است و به لحاظ حقیقتش با این عالَم یکی است یعنی حقیقت انسان با حقیقت عالَم یکی است نه اینکه این مظهر که انسان است با این مظهر که عالَم است یکی باشد زیرا این واضح البطلان است چون انسان، عالَم است از حیث حقایق العالم یعنی حقایق عالَم را جمع کنید می بینید انسان هم همان حقایق عالَم است همانطور که عالَم مظهر آن حقایق است انسان هم به تنهایی مظهر آن حقایق است و مراد از حقایق، همان اسماء است.

۱- (۲) بقره/سوره۲، آیه۳۱.

ترجمه: انسان مجموعه عالَم است «اما نه این عالم ظاهری» بلکه از حیث حقایق عالم.

«فهو عالَم مستقل»

انسان خودش به تنهایی یک عالَم است که تمام اجزاء عالَم در او جمع است. «مراد از اجزاء همین اجزاء ظاهری و مادی نیست بلکه حقیقت این اجزاء مراد است»

«و ماعداه فانه جزء من العالم»

ضمیر «ماعداه» به انسان بر می گردد.

موجودات دیگر عالَم همه جزئی از عالَم هستند و جامع نیستند. اما اگر همه را جمع کنید جامع می شود.

«والعالَم کلّه تفصیل آدم»

تمام عالَم را اگر نگاه کنید می بینید همین آدم مجمل را خداوند _ تبارک _ تفصیل داده و آدم شده.

«و آدم هو الکتاب الجامع»

مراد از کتاب، مکتوب است یعنی آنچه که نوشته شده است. عالَم، کتاب الهی است و انسان هم کتاب الهی است. خداوند _ تبارک _ کلماتی را که اجزاء عالَم اند در این کتاب که عالَم است نوشته واین کتاب، مجموع کلمات شده است. انسان به تنهایی خودش کتاب است یعنی مجموع کلمات است.

«فهو للعالَم کالروح من الجسد»

انسان نسبت به عالَم مثل روح است نسبت به جسد.

این عبارت معنای تشریفاتی است البته مراد تشریفات در تکوین است یعنی مراد شرافت واقعی است به این معنی که اگر انسان را از عالَم بگیرید مثل این است که روح را از جسد گرفتید. زیرا عالَم عبارت از جماداتِ بی روح می شود.

ص: ۲۱۹

اما اگر انسان را در عالَم قرار دهید عالَم عبارت از بدن با روح می شود نه اینکه عبارت از جماد با روح شود. یعنی عالَم جسد نمی باشد بلکه بدن می باشد. موید این مطلب که آدم روح عالَم است این است که آدم می تواند در تمام اجزاء عالَم تصرف کند همانطور که روح می تواند در تمام اجزاء جسد تصرف کند پس رابطه آدم با عالَم مثل رابطه روح با بدن است که روح تسلط بر تمام جسد دارد و در تمام اجزاء جسد تصرف می کند همینطور انسان در تمام اجزاء عالَم تصرف می کند البته انسان کامل تصرف می کند انسانهای دیگر هم قدرت تصرف دارند ولو آن قدرت را به فعلیت نرسانند. این در صورتی است که مراد از آدم را در اینجا آدم کلی گرفتیم اما اگر کسی مراد از آدم را آدم کامل بگیرد احتیاج به این توجیهی که عرض کردیم ندارد.

این معنای اول بود که آدم نسبت به عالم، روح است و عالَم نسبت به آدم، جسد است. خود محی الدین در عباراتش تقریبا همین معنی را می آورد.

«فالانسان روح العالَم و العالَم الجسد فبالمجموع یکون العالم کله هو الانسان الکبیر و الانسان فیه»

با آمدن آدم در عالَم، این عالَم، انسان کبیر می شود. اگر انسان را بردارید عالَم، انسان کبیر نخواهد بود بلکه یک جسد کبیر خواهد بود. با آمدن انسان در عالَم، عالَم صاحبِ روح می شود در اینصورت گفته می شود که انسان کبیر است.

«و الانسان فیه» واو حالیه است و ضمیر به عالَم بر می گردد یعنی در حالی که انسان در عالَم است عالَم، انسان کبیر می شود.

«اذا نظرت فی العالَم وحده دون الانسان وجدته کالجسم المسوی بغیر روح»

مصنف مطلب را برای تاکید کردن تکرار می کند.

اگر به عالَم تنها نظر کنی و انسان را در عالَم نبینی و کنار بگذاری این عالَم را مثل جسمی که آراسته و مرتب شده «و همه چیز آن در جای خودش است» ولی بدون روح است می بینی. «خداوند ــ تبارک ــ وقتی آدم را آفرید مدتی او را بدون روح قرار داد و جسدِ بی روحی بود و گفته می شود که ملائکه آن را نگاه می کردند و می گفتند خداوند ــ تبارک ــ چه چیز می خواهد خلق کند. در آن موقع، جسدی مسوّی و آراسته شده و معتدل بود که روح نداشت بعداً خداوند ــ تبارک ــ به او روح را اضافه کرد و آدمِ با روح شد.

عالَم هم همینطور است اگر انسان را از عالَم بگیرید جسم مسوّی و معتدل می شود.

«و کمال العالم بالانسان مثل کمال الجسد بالروح»

کمال عالَم به انسان است همانطور که کمال جسد به روح است. اگر روح را بر دارید این جسد آن کمالی را که باید داشته باشد ندارد البته کمال جسدیت را دارد زیرا مسوی و معتدل است و همه چیز آن در جای خودش است ولی آن کمالی را که باید داشته باشد و از طریق روح واجد می شود را ندارد.

ص: ۲۲۱

«و الانسان منفوخ فی العالم فهو المقصود منه»

ضمیر «منه» به «عالَم» بر می گردد.

خداونـد تبـارک انسان را به نفـخ الهی در عالَم ایجاد کرده پس مقصود از عالَم، انسان است همانطور که مقصود از انسان، آن روح و نفسـش است زیرا فرموده (وَ نَفَخْتُ فیه مِن رُوحِی) [(۱)](#)مقصود از انسان، این جسد نیست بلکه این جسد، مَرکب است زیرا مقصود از انسان نفس و روحش است. عالَم هم اینگونه است که مقصود از عالَم، انسان است که بمنزله روح عالَم است نه خود عالَم، زیرا خود عالَم مقصود نیست.

از کلمه «نفخ» اسـتفاده می کنـد همانطور که فرمود (وَ نَفَخْتُ فیه مِن رُوحِی) و آن منفوخ که روح است مقصود از انسان بود همچنین نفخ کرد انسان را در عالَم و آن منفوخ که انسان است مقصود از عالَم بود.

وجه دوم در معنـای حـدیث «ان الله خلق آدم علی صورته»/ حـدیث هجـدهم/ خداونـد تبارک جسم و صورت نیسـت ۹۳/۰۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجه دوم در معنای حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته»/ حدیث هجدهم/ خداوند تبارک جسم و صورت نیست.

«الوجه الثانی: قال الله عز من قائل (و عَلَّمَ آدَمَ الاسماءَ کُلَّها ثُمَّ عَرَضَهُم عَلَی المَلائِکَه)[(۲)](#)الآیه»[(۳)](#)

بحث در توجیه «ان الله خلق آدم علی صورته» داشـتیم بنـابر اینکه ضـمیر «صورته» به الله تعـالی بر گردد. گفتیم برای توجیه این عبارت ۹ وجه هست وجه اول ذکر شـد الان دارد وجه دوم می شویم. البته مشابهت هایی بین این وجوه است و گاهی فکر می کنیم که ریشه بعضی از وجوه یکی است شاخ و برگها و فروعات با هم فرق می کنند.

ص: ۲۲۲

۱- (۳) حجر/سوره۱۵، آیه۲۹.

۲- (۱) بقره/سوره۲، آیه۳۱.

۳- (۲) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۳۵، س۷. .

وجـه دوم: این وجه دوم را بـا اسـتفاده از آیه (و عَلَّمَ آدَمَ الاسـماءَ کُلَّهـا ثُمَّ عَرَضَـهُم عَلَی المَلائِکَه) مطرح می کننـد. این آیه صریـح در این است که تمام اسـماء به آدم تعلیم داده شـد. البته بنابر قول به اینکه معلوم با عالِم متحـد است. وقتی اسـماء را به آدم تعلیم کرد یعنی اسماء را با آدم متحد کرد پس ذات آدم از مظهریت اسماء تشکیل شده یعنی ذاتش همان مظهریت اسماء است نه اینکه اسـماء یـک چیزی باشـند که عـارض بر ذات و خـا رج از ذات باشـند. و اگر مظهر اسـماء است پس بر صـورت خداوند ــ تبارک ــ است. صورت هر شیء مظهر همان شیء است. آدم، مظهر الله تعالی است یعنی مظهر اسماء الهی است که

الله جامع همه آنها است اگر مظهر الله است پس بر صورت الله است. این تمام توجیهی است که با استفاده از این آیه ذکر می شود.

دو مطلب باید اثبات شود تا بتوان به این مطلوب رسید.

مطلب اول: آیه دلالت می کند بر اینکه انسان، نسخه ی اسمی از اسماء است.

مطلب دوم: انسان مشتمل بر تمام اسماء است.

توضیح مطلب اول: تعبیر به «نسخه» در این مساله تعبیر رسائی است زیرا نسخه، نوشته ی مطلب است چون وقتی معنایی را می خواهیم بنویسیم آن را در نسخه می آوریم و با آوردن در نسخه، این معنی ظاهر می شود. این معنی در باطن است حال چه ما آن را در لفظ بیاوریم چه در نسخه بیاوریم و آن را بنویسیم در هر صورت آن را ظاهر می کنیم. در ما نحن فیه اگر می گوییم انسان، نسخه ی اسماء است یعنی اسماء در انسان ظاهر شدند و گویا روی آینه ی انسان نوشته شدند و ما هر گاه به این آینه نظر کنیم اسماء را می بینیم. ممکن است ما به خاطر اینکه چشم بصیرتمان آفت دارد نبینیم ولی انسان، نسخه ی جامع است و هر کس او را ببیند باید به اسماء الهی اطلاع پیدا کند پس تعبیر به نسخه در ما نحن فیه همان تعبیر به مظهریت در جای دیگر است.

چگونه ا ین آیه دلالت می کند بر اینکه انسان، نسخه است؟ می فرماید با کلمه «تعلیم» معلوم می شود زیرا خداوند _ تبارک _ اسماء را به آدم تعلیم کرد و آدم، عالِم شد و اسماء، معلوم شدند و بنابر قول به اتحاد عالم و معلوم، آدم با اسماء و اسماء با آدم متحد می شوند ولی اتحاد انسان با وجود علمی این اسماء است و وجود علمی اسماء به معنای همان ظهوری که برای اسماء نزد آدم حاصل شده است به طوری که آدم، ظهور این اسماء شده. وقتی با ظهور متحد شده با وجود علمی آن اسماء متحد شده آن هم با وجود علمی با آن اسماء که برای خود آدم حاصل می شود نه با وجود علمی آن اسماء که برای باری تعالی حاصل می شود.

و وجود علمی هر شیئی، مظهر همان شیء است پس با مظهر یا با ظهور متحد می شود. پس اینکه گفته شود «انسان با ظهور اسماء متحد می شود» به معنای این است که ذاتش همان ظهور اسماء است لذا آیه به این بیانی که گفته شد دلالت می کند بر اینکه انسان، نسخه اسماء است.

توضیح مطلب دوم: بیان اینکه آدم نسخه جمیع اسماء است. این مطلب از دو طریق اثبات می شود.

بیان ادبی: کلمه «اسماء» با الف و لام آمده و جمع محلّی به لام استغراق است که دلالت بر عموم می کند.

بیان عرفانی: اسماء گاهی اسمائی هستند که در خلقت عالَم دخالت می کنند یعنی ظهورات آنها، مخلوقات عالَم می شود. گاهی هم اسمائی هستند که ربطی به ایجاد عالَم ندارند مثلا از اسماء مستاثره هستند که ظهوری پیدا نمی کنند تا در یکی از موجودات عالَم ظهور پیدا کنند. اسمائی که الان مورد بحث ما می باشد اسمائی است که ظهور داشته باشند نه اینکه همه اسماء حتی اسماء مستاثره مراد باشد.

ص: ۲۲۴

این اسماء در خلقت انسان دخالت می کنند یعنی ظهورات آنها، انسان را می سازد اینکه می گوییم «ظهورات آنها، انسان را می سازد» به استناد همین آیه (و عَلَّمَ آدَمَ الاسماءَ کُلَّها ثُمَّ عَرَضَهُم عَلَی المَلائِکه) است بنابر اتحاد عالِم و معلوم با توضیحی که بیان شد.

بیان اینکه جمیع اسماء در انسان موجود است: انسان آخرین موجود از عالَم است. عارف این مطلب را قبول دارد و می گوید همه موجودات، مقدمه هستند و انسان، ذی المقدمه است و ذی المقدمه بعد از همه مقدمات می آید پس انسان آخرین خلق از خلایق عالَم است.

تمام اسماء «یعنی اسمائی که در خلقت عالم دخالت دارند یا به تعبیر دیگر اسمائی که ظهوراتشان همین موجودات عالَم است» عند المسمیات موجودند. مراد از مسمیات، حقایق است. یعنی وقتی حقیقتی موجود می شود اسم هم با آن حقیقت، موجود است و وقتی که انسان آخرین خلق از خلایق عالَم می شود تمام آن حقایق و مسمیات در این آینه انسان مخفی می شوند و با مخفی شدنشان در این انسان، انسان جامع تمام حقایق می شود «یعنی جامع همه مسمیات می شود» و چون اسماء عند المسمیات هستند پس انسان جامع همه اسماء می شود. پس انسان به این بیان اشتمال بر تمام اسماء دارد.

نکته: اینکه انسان را آخر حساب می کنیم به لحاظ این است که ذی المقدمه می باشد و بقیه، مقدمه ی او هستند حال اگر انسان از نظر زمان هم در آخر به وجود بیاید ذی المقدمه ای است که بعد از پیدایش همه مقدمات وجود گرفته اما اگر از نظر زمان موخر نباشد و فقط از نظر کمالات موخر باشد. یعنی جامع باشد به این معنی که همه کمالات در او ظهور پیدا کردند و همه این ظهورات در انسان جمع شدند و اینطور نیست که زمان انسان موخر از همه موجودات باشد.

ظاهر شریعت اینطور دلالت کرده که آدم وقتی خلق می شد موجودات جهان وجود داشتند. زیرا زمین یکبار با جنگی که ملائکه کردند از موجودات شرور پاک شده. معلوم می شود در زمین موجوداتی زندگی کردند که خیلی معصیت می کردند و خونریزی می کردند بعضی روایات دلالت دارند که ملائکه آمدند و زمین را از لوث اینها پاک کردند و همه را کشتند. اینها نشان می دهد که انسان بعد از خیلی از موجودات آمده است ولی یک روایت است که برای خلقت کلب اینچنین فرموده که وقتی آدم روی زمین آمد شیطان هم به دنبالش فرستاده شد تا به روی زمین بیاید. شیطان با دست پاچگی به این طرف و آن طرف می رفت تا نظر خودش را اِعمال کند و آدم و فرزندانش را اغوا کند در حینی که می دوید دو قطره آب از دهانش به زمین افتاد و خداوند ــ تبارک ــ از آن دو قطره، سگ را آفرید. این روایت اگر تمام باشد نشان می دهد که این حیوان بعد از انسان آفریده شده است. ولی شاید بقیه حیوانات قبل از انسان متولد شدند. در زیست شناسی آمده که خیلی حیوانات قبل از انسان آفریده شدند.

توضیح عبارت

«الوجه الثانی»

وجه دوم برای توجیه عبارت «ان الله خلق آدم علی صورته» بنابر اینکه ضمیر «صورته» به خداوند ــ تبارک ــ بر گردد و به آدم بر نگردد.

«قال الله عز من قائل (و عَلَّمَ آدَمَ الاسماءَ کُلَّها ثُمَّ عَرَضَهُم عَلَی المَلائِکَه) الآیه»

وجه دوم استفاده از قول خداوند ـ تبارک ـ است.

جمله (و عَلَّمَ آدَمَ الاسماءَ کُلَّها) را توضیح دادیم ولی جمله (ثُمَّ عَرَضَهُم عَلَی المَلائِکَه) را توضیح ندادیم خود مرحوم قاضی سعید توضیح می دهد که در ادامه می آید.

«هذه الآیه تدل علی ان الانسان نسخه جمیع الاسماء الالهیه»

این آیه دلالت می کند بر اینکه انسان، نسخه است اولاً و نسخه جمیع اسماء الهیه است ثانیاً.

«و فذلکه جمله الحقائق النوریه المتوجهه لایجاد العالم کلّه»

«فذلکه»: خلاصه «ما فصل اولا» است«این کلمه به سکون ذال خوانده می شود» این عبارت را از کلام محاسِب گرفتند. انسانی که حساب می کند مثلا تاجری، خرج و دخل خود را حساب می کند بعد از اینکه همه را به تفصیل نوشت می گوید «فذلک کذا و کذا» یعنی اشاره به حاصل حساب و نتیجه ای که از این محاسبه اش گرفته می کند.

چون با کلمه «فذلک» به نتیجه و حاصل اشاره می کند عرب از کلمه «فذلک» کلمه «فذلکه» را مشتق کرده است و مراد از «فذلکه» همان «ما فصل اولا» است یعنی چیزی را ابتدا تفصیل می دهند سپس خلاصه اش در جایی جمع می شود.

حقایق الهیه جهان وجود را به تفصیل ساختند «نه اینکه فقط جهان ماده را ساخته باشند بلکه جهان وجود امکان را این حقایق نوریه و الهیه به تفصیل ساختند سپس این تفصیل در انسان، بالاجمال موجود شد پس انسان، اجمال بعد از تفصیل شد لذا جا دارد که در مورد آن کلمه «فذلکه» بکار رود انسان، «فذلکه» و مجموعه حقایق نوریه است.

ص: ۲۲۷

«لايجـاد العـالم كله»: حقـايق نوريه ای که متوجه انـد برای ایجاد عالم کلّه. لام در اینجا به معنای «الی» است یعنی حقایق نوریه ای که متوجه به ایجـاد عـالَم انـد یعنی ظهوراتشان عالَم را به وجود می آورد. اما حقایق نوریه ای که مسـتاثرند و در خلق عالَم دخالت نمی کنند مورد نظر ما نیستند. انسان، «فذلکه» و اجمال آن حقایق است نه اینکه «فذلکه» و اجمال حقایق نوریه مستاثره هم باشد.

تا اینجا شارع، مدعا را گفت که انسان نسخه همان اسماء الهیه است. دو مطلب را باید ا ثبات کند.

۱ _ آیه دلالت می کند بر اینکه انسان، نسخه است.

۲ _ آیه دلالت می کند بر اینکه انسان، نسخه جمیع اسماء است.

«اما الدلاله فیظهر من التعلیم بناء علی اتحاد العقل و العاقل و المعقول»

امـا دلالـت آیه بر اینکه انسـان نسـخه است و ظهور اسـماء می باشـد از کلمه «علّم» فهمیـده می شود زیرا تعلیم به معنـای اعطاء وجود علمی است وقـتی کسـی به شخصـی تعلیم می دهـد یعنی وجود علمی معلوم را در اختیـار متعلّم قرار میدهـد خداونـد _ تبارک _ می فرماید: من اسـماء را به آدم تعلیم دادم یعنی وجود علمی اسـماء را در اختیار آدم گذاشتم و آدم، عالِم شد و آن وجودهـای علمی، معلوم شدنـد. بنـابر اتحـاد عـالم و معلوم، این وجودهای علمی با این عالِم یکی می شونـد پس انسان، وجود علمی اسـماء و ظهورات اسـماء می شود ظهورات اسماء به معنای نسخه است چون همانطور که بیان کردیم نسخه، ظاهر کننده معنی است زیرا معنایی که در ذهن ما می باشد اگر به لفظ بیاید یا بر روی نسخه نوشته شود ظاهر می شود پس نسخه به معنای ظهور معنی است.

ص: ۲۲۸

در ما نحن فیه هم انسان، ظهور اسماء و حقایق می شود لذا نسخه می شود.

ترجمه: این دلالت از تعلیمی که در آیه آمده ظاهر می شود بنابر اتحاد عقل و عاقل و معقول .

«و اما الاشتمال علی جمیع الحقایق الالهیه المتوجهه لایجاد العوالم کلها فلان الانسان آخرُ موجود من العالم»

ترجمه: اما بیان اشتمال بر تمام حقایق الهیه آن هم حقایق الهیه که متوجه برای ایجاد همه عوالم هستند به این جهت است که انسان آخرین موجود از عالَم است. «این یک مقدمه است».

«و الاسماء انما تکون عند وجود المسمیات»

«تکون» تامه است. مراد از «مسمیات»، حقایق است. این عبارت، مقدمه دوم است.

اسماء نزد وجود حقایق، موجودند یعنی وقتی که این حقیقت در عالَم موجود می شود چون مظهر فلان اسم است آن فلان اسم هم با او هست و کل جهان مسمیات می شود پس با این مسمیات، کلّ اسماء هست. انسان آخرین موجود می شود و تمام حقایق در انسان می آید. وقتی تمام حقایق در انسان آمد تمام اسماء هم که قانونشان این است که عند المسمیات باشند آنها هم هستند. در اینصورت انسان، نسخه جمیع اسماء می شود.

ترجمه:اسماء هم عند وجود المسمیات تحقق دارند.

«فتعلیم الاسماء هو ترتیب المسمیات و اضمارها فی مرآه نفس المتعلم»

مراد از «نفس المتعلم»، آدم است و معلّم هم خداوند ـ تبارک ـ است از اینجا می فهمیم که خداوند ـ تبارک ـ وقتی اسماء را به آدم تعلیم کرد معنایش این است که حقایقی را که ظهورات اسماء ند در انسان مرتب کرد و در مرآت انسان پنهان ساخت تا انسان آنها را ظاهر کند پس انسان جامع تمام حقایق شد و چون حقایق، عند الاسماء موجودند پس انسان جامع همه اسماء شد یعنی مظهر همه اسماء شد.

ترجمه: پس تعلیم اسماء عبارت از ترتیب مسمیات است «یعنی همه مسمی ها و همه حقایق و ظهورات اسماء را خداوند ـ تبارک ـ در انسان قرار داد و مرتب کرد» و آنها را در مرآتِ نفس متعلّم مخفی کرد تا این مرآت، آن مخفی ها را نشان دهد و مظهر آن مخفی ها شود.

اینکه تعبیر به اضمار می کند و از طرفی تعبیر به مظهر می کند مخالفتی با هم ندارند. از طرفی می گویند ما مظهر اسماء الهی هستیم همه عالَم مظهر و آیت اسماء الهی اند از طرفی می گویند خداوند ـ تبارک ـ در مرآتی که عبارت از این خلایق است مخفی شده و این مرآت، خداوند ـ تبارک ـ را نشان می دهد پس تعبیر به اضمار و ظهور در این مساله با هم مخالفتی ندارند زیرا حقیقتی در پَسِ آینه ای مخفی می شود تا آیینه، آن حقیقت را نشان دهد.

در تمام موجودات خداوند ـ تبارک ـ مخفی شده تا این موجودات که مرآتِ اِله و آیتِ اِله هستند او را نشان دهند این مخفی شدن، مخفی شدنی نیست که با ظهور نسازد لذا تعبیر به اضمار در اینجا مشکلی ندارد.

نفس متعلّم «که همان آدم است» مرآتی می باشد که همه این علوم را که معلّم به او افاضه کرده نشان می دهد پس مشتمل بر تمام این حقایق است.

تا اینجا بیان عرفانی مساله شد.

«و الجمع المحلی باللام مع التاکید یفید الاستغراق»

ص: ۲۳۰

بـا این عبـارت، بیـان ادبی مسـاله را می کنـد و می فرمایـد جمع محلی به لام «یعنی کلمه الاسـماء» مفیـد اسـتغراق است و افاده اسـتغراق آن، کـاملتر است زیرا بعـد از آن کلمه «کلهـا» آمـده و آن را تاکیـد کرده است. خود این تاکیـد «لفـظ کلها» و کلمه «الاسماء» نشان می دهد که انسان نسخه همه حقایق است.

«و بالجمله فهو یحتوی علی حقایق جمیع الاسماء و یشمتل علی دقائق آثارها»

اضافه «دقایق» به «آثار» از قبیل اضافه صفت به موصوف است یعنی آثار اسماء به نحو دقیق نزد انسان است.

با این عبارت نتیجه گیری از بحث می کند.

بیان کردیم اسـماء وقتی ظهور پیدا می کنند ظهورشان همین حقایق می شود. انسان مشتمل بر حقایق این اسماء است و مشتمل بر دقایق آثار اسماء است.

مراد از آثار اسـماء، آن چیزهایی است که اسماء را ظاهر می کنند یعنی آیاتی که اسماء را ظاهر می کنند. این آثار، آثار دقیق هسـتند چون به نحو اجمـال و بسـاطت در انسـان وجود گرفتنـد در انسان با اینکه همه حقایق است ولی ترکیبی صورت نگرفته چون حقایق که آثار آن اسماء هستند به نحو دقیق و بسیط در انسان وجود دارند. تشبیها باید گفت به صورت باریک در انسان وجود دارد نه به صورت ضخیم لذا انسان مشتمل بر دقایق آثار اسماء است.

تا اینجا (و عَلَّمَ آدَمَ الاسماءَ کُلَّها) توضیح داده شد.

در ادامه می خواهد (ثُمَّ عَرَضَهُم عَلَی المَلائِکَه) را توضیح بدهد.

ص: ۲۳۱

ادامه وجه دوم در معنای حـــدیث «ان الله خلق آدم علی صورته»/ حدیث هجدهم/ خداوند تبارک جسم و صورت نیســـت ۹۳/۰۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضـوع: ادامه وجه دوم در معنـای حـدیث «ان الله خلق آدم علی صورته»/ حـدیث هجـدهم/ خداونـد تبـارک جسم و صورت نیست.

«و من جمله تلک الاسماء اسماء متوجهه لخلق الملائکه»(۱)

بحث در تفسـیر جمله «ان الله خلق آدم علی صورته» بود بنـابر اینکه ضـمیر آن به الله تعـالی بر گردد. گفـتیم وجوهی از تفسـیر برای این جمله وجود دارد وجه اول و دوم بیان شد.

وجه دوم: به کمک آیه (و عَلَّمَ آدَمَ الاسـماءَ کُلَّها ثُمَّ عَرَضَـهُم عَلَی المَلائِکَه)(۲)بیان می کنیم این آیه به انحاء مختلف تفسـیر شده. بعضـی گفتند مراد از «اسـماء» لغاتی است که انسانها به آن لغات با یکدیگر حرف می زنند و آدم در ابتدا همه این لغات را می دانست چون خداونـد ــ تبـارک ــ به او تعلیم کرده بود. سپس کم کم از یکـدیگر جـدا شدنـد و خانواده های مختلف تشـکیل دادنـد و در جاهای مختلف زمین سـکونت گرفتنـد و به یک لغت حرف زدنـد و لغتهای دیگر کم کم فراموش شـد و فرزندان بعدی فقط به یک لغت آشـنا می شدند اما در ابتدا انسانها مثل خود حضـرت آدم علیه السلام همه لغات را بلد بودند. این تفسیر بعضی است که در مورد آیه کردند.

ص: ۲۳۲

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۳۵، س۱۴.
۲- (۲) بقره/سوره۲، آیه۳۱.

بعضـی می گویند مراد از «اسماء» همین حقایق جهان است و دیده می شود. عناصر و جماد و نبات و حیوان و موجودات مثالی و عقلی همه را نشان داد.

گروه سومی اعتقادشان با گروه دوم تقریبا یکی است ولی آن را تبدیل به بیان عرفانی می کنند و می گویند تمام حقایق اِله در عـالَم ظهور پیـدا کرد ولی پخش بود همه این حقـایق را خداونـد ــ تبارک ــ در وجود انسان جمع کرد. هم به نحو اجمال در انسـان قرار داد هم به نحـو جمـع «و به تعـبیر خود عرفـا به نحو احـدیت و بسـاطت» قرار داد. به طوری که یـک موجود است نه اینکه موجودهای متعـدد باشـد ولی در عین اینکه وجود واحـد دارد همه چیز را دارد. پس حقایق الهیه در کلّ عالم ظهور پیـدا کردنـد در انسان هم ظهور پیدا کرد سپس خداوند ــ تبارک ــ این انسان را آفرید که این همه سـرمایه دارد و این سـرمایه ها همه در نفس او بود و او را عالِم به نفسـش قرار داد و با عالِم شدن به نفس، عالِم به تمام این سـرمایه ها و به تمام این ظهورات شـد. همه حقـایق برای او روشن شـد. مـا هم که از نسـل آن آدم هسـتیم اینچنین هستیم. اگر چشم بصـیرتمان بـاز شود و نفس

خودمان را مشاهده کنیم همه حقایق را می یابیم ولی چون ما ظاهر بین هستیم به آن حقایق توجه نمی کنیم ولی خود خداوند _ تبارك _ فرموده من با هر دو دستم انسان را آفریدم یعنی آن را به صورت کامل آفریدم و تمام حقایق را در او گذاشتم. هم حقایق جمالیه و هم حقایق کمالیه را قرار دادم. پس انسان به این نحوه اسماء را تعلم کرد. اما اسماء «همانطور که در جلسه گذشته بیان شد» اسمائی بودند که در عالَم ظهور پیدا کردند و ظهوراتشان همان موجوداتِ عالَم شد یعنی از اسماء مستاثره نبودند بلکه از اسماء ظاهر شده بود که در مسیر خلق قرار گرفته شدند یعنی می خواستند موجودات را خلق و ظاهر کنند. تمام آن اسماء در انسان بود. به این مناسبت گفته می شود انسان بر صورت خداوند _ تبارك _ است. صورت را قبلا معنی کردیم که به معنای ظهور شیء است یعنی آن چیزی که به توسط آن، این شیء شناخته می شود. پس وقتی عالَم بر صورت خداوند _ تبارك _ است انسانی هم که اجمالی از عالَم است بر صورت خداوند _ تبارك _ است. پس مراد از صورت یعنی ظهور آیت خداوند _ تبارك _ است.

اگر به انسان دقیق نظر شود اسماء الهی یافته می شوند و عالِم به الله تعالی می شویم. تا اینجا مطلب روشن است که در جلسه قبل بیان کردیم. در ادامه آیه می فرماید (ثُمَّ عَرَضَهُم عَلَی المَلائِکَه) یعنی این اسمائی را که به آدم تعلیم کرده بود بر ملائکه عرضه کرد. ملائکه همه اسماء را نمی شناختند چون مظهر همه اسماء نبودند آنها مظهر بعض از اسماء بودند و آن بعض را می شناختند چون عالِم به نفس خودشان بودند و نفس خودشان مظهر بعض اسماء بود پس با علمشان به نفسشان، بعض اسماء برای آنها روشن بود اما آنها مظهر همه اسماء نبودند تا بتوانند همه اسماء را بشناسند. آدم مظهر همه اسماء بود و همه اسماء را شناخته بود. خداوند ـ تبارک ـ ابتدا اسماء را بر ملائکه عرضه کرد سپس به آدم فرمود این اسماء را به اینها اطلاع بده و آگاه کن. آنها هم آگاه شدند. حال اگر بخواهیم به صورت فلسفی بحث کنیم اینطور می گوییم که آدم به آن اسماء به علم حضوری عالِم بود چون آن اسماء، ذاتش را تشکیل داده بودند و او به علم حضوری ذاتش را می دانست پس با علم حضوری به این اسماء، عالِم شد اما ملائکه به اسماء یا اسمی که ظهورِ آن اسم بودند علم حضوری داشتند ولی به اسمائی که ظهور آن اسماء نبودند و آدم به آنها اطلاع داد باید علم حصولی پیدا کنند مگر اینکه مراد از تعلیم آدم این باشد که آدم بالحضور در مقابل ملائکه خودش را جلوه داد به طوری که آنها آدمِ حاضر را به عنوان ظهور همه اسماء مشاهده کردند نه اینکه فقط عالِم شدند به صورت آنچه که آدم دارد بلکه عالِم شدند به واقعیت آنچه که آدم دارد. در اینصورت آنها هم به علم حضوری اسماء را یافتند ولی اسمائی که در آدم رقیق و مظهر و ظاهر شده بودند. چون نفس آدم در نزد آنها حاضر شد و آنها نفس آدم را مطالعه کردند و در نفس عالَم آنچه را که باید بیابند یافتند نه به حصول بلکه به حضور، یعنی نه اینکه صورت اسماء را دیدند بلکه خود آن اسماء یا ظهور آن اسماء را دیدند.

پس خلاصه این شد که ملائکه به علم حصولی یافتند ولی آدم به علم حضوری یافت یا ملائکه اگر به علم حضوری یافتند غیر را دیدنـد و در نزدشان حاضـر شد ولی آدم، خودش را دید و نزدش حاضـر بود. پس علم حضوری به نفس با علم حضوری به غیر فرق می کند.

البتـه در مـورد خداونـد ـ تبـارک ـ علـم حضـوری به نفس بـا علم حضـوری به غیر فرقی نـدارد و دو علم نیست. خداونـد ـ تبارک ـ هم به خودش عالِم است هم به غیر خودش عالِم است ولی آن طور که در فلسفه گفته شده خداوند ـ تبارک ـ اگر به غیر عالِم است از باب این است که حقایق غیر در خودش است یا از باب اینکه علم به علت، مستلزم علم به معلول است یعنی در واقع علم به غیر، حاصلِ علم به ذات یا عین علم به ذات است.

آدم چه انـدازه از اسـماء را انباء کرد؟ می فرماید همان تعداد اسـمائی که خودش مظهر آنها بود و بیش از آن را نمی توانسـت آگاه شود و در نتیجه نمی توانست انباء کنـد. او به همان اندازه اسـمائی که داشت علم داشت و همان اسـماء را به ملائکه انباء کرد. آن اندازه اسمائی که در اختیارش نبود به آنها عالِم نبود تا بخواهد انباء کند.

آدم وقتی به ملائکه اسـماء را انباء کرد ولی آنها واجـد اسـماء نشدنـد بلکه عالِم به اسـماء شدنـد اما انسان، واجـد اسـماء بود. درست است که مـا قائـل به اتحاد عاقل و معقول هستیم. ولی اگر کسـی خودش اسـماء را داشـته باشـد یا با اسـماء به نحو علم متحـد شود فرق می کنـد پس ظرفیت آدم بالاـتر از ظرفیت ملاـئکه است. بعـد از انبـاء هم ظرفیت آدم بالاتر از ظرفیت ملائکه است. چون انباء، ملائکه را واجد اسماء و مظهر اسماء نمی کند حتی بنابر قول به اتحاد عاقل و معقول.

نکته: آیا این ملائکه، ملائکه مجرده بودنـد یا ملائکه نفسانیه بودنـد اگر ملائکه مجرده باشـند بایـد توجیه کنیم که بعد از انباء آدم آیـا تغییری در آنها حاصل شـد یا نه؟ آیا به کمال رسـیدند یا نه؟ اما اگر ملائکه نفسانی باشـند اشـکالی نـدارد که با انباءِ آدم، بالاتر برونـد و به همین اندازه که علم پیدا کردند بالاتر رفتند. در آیه، بیان نشده که اسـماء را به چه نوع ملائکه ای تعلیم کرده است.

ابتدا باید ببینیم آیا ملائکه مجرده داریم یا نداریم؟ متکلمین می گویند اولا: ملائکه مجرده نداریم و همه ملائکه جسـمانی اند. ثانیـا: اگر ملائـکه مجرده داریم ملائکه مجرده چگونه عالِم شدنـد؟ آیا علم آنها، تغییری در آنها ایجاد کرد یا نکرد؟ گفته می شود که ملائکه عالین، از سـجده معاف بودنـد به دلیل اینکه خداونـد ـ تبارک ـ به شـیطان می گوید آیا تو تمرد کردی یا از عـالین بودی؟ «یعنی آیا امر به تو تعلق نگرفت یا تعلق گرفت و تمرد کردی؟» معلوم می شود که ملائکه ای از عالین بودنـد که مامور به سـجده نبودنـد. شایـد آنها هم مامور به تعلم نبودنـد و آدم بر آنها اسـما ء را عرضه نکرده باشد. در اینصورت ملائکه عالین که مجرد بودند چیزی بر علم آنها اضافه نشده اما اگر آن ملائکه مجرد بودند باید بحث شود که مجرد چگونه کامل می شـود. نمی تـوان گفت که علمِ نهفته ای داشـتند و این علم را بـا انبـاء آدم به ظهور رساندنـد چون معنـای این، از قوه به فعلیت خارج شدن است و در ملائکه از قوه به فعلیت خارج شدن وجود ندارد پس نمی توان اینگونه جواب داد.

ص: ۲۳۶

شاید بتوان اینطور گفت که آنها عالِم به اسماء بودند ولی عالِم به انسان نبودند و انسان مظهر جدیدی برای اسماء بود زیرا تازه آفریـده شده بود و آنها به این مظهر هم عالِم شدند یعنی در عالَم، مظاهر اسـماء به طور تفصـیل بود. ملائکه به آن مظاهر عالِم بودند اما به این مظهرِ جمع که همه اسـماء را در خودش جمع کرده عالِم نبودند سپس که خداوند _ تبارک _ آن را آفرید به آن هم عالِم شدنـد. انباء کردن به معنای ظهور پیدا کردن نزد ملائکه است و ملائکه که مجرد بودند عالِم شدند. ولی این علم، اضافه بر آن علم هایی که ملائکه داشـتند نبود چون آنها علم به حقیقت داشتند و علم به مظهر، جدای از علم به حقیقت نیست تا گفته شود چیزی به آنها اضافه شـد. یا علم به مظاهر مفصّـله که در عالَم پراکنـده بودنـد داشـتند علم به این مظاهرِ جمع شده چیز جدیدی نبود که در آنها تغییری ایجاد کند. اینها توجیهاتی است که به ذهن می رسد و ممکن است که صحیح نباشد.

توضیح عبارت

«و من جمله تلک الاسماء اسماء متوجهه لخلق الملائکه»

از جمله آن اسـمائی که آدم به ملاـئکه انبـاء کرد اسـمائی بود که متوجه به سـمت خلق ملاـئکه بودنـد یعنی ملاـئکه مظهر آن اسماء بودند.

«لانهم من العالَم لا محاله»

چون ملائکه هم از عالَم هسـتند و لذا مخلوق اند و اگر مخلوق اند مظهر بعض اسماء هستند و آن اسمائی که ملائکه مظهر آن اسـماء هسـتند از جمله اسـمائی است که آدم به آنهـا انبـاء کرد پس آدم همه اسـمائی را که خودش داشت به آنها انباء کرد از جمله اسمائی که ملائکه مظهر آن اسماء بودند.

«و هم و ان عرفوا بعضا من المسميات و هی انفسهم لکن ما عرفوا الاسماء المتجلیه فیهم»

ملائکه بعض از مسمیات و حقایقی را که مظهر اسماءند می شناختند و آن بعض اسماء و مسمیاتی که می شناختند خودشان بودند چون مظهر بعض اسماء بودند و مسمای بعض اسماء بودند زیرا علم به نفس داشتند لکن اسمائی را که در آنها تجلی کرده بود نمی شناختند.

مراد از اسمائی که در آنها تجلی کرده با قرینه جمله قبل که بعض اسماء و مسمیات را اَنفسِ آنها می دانست باید اسمائی قرار داد که ظهور آن اسماء، نفس ملائکه نیستند. تجلی در ملائکه داشتند ولی نفس ملائکه را تشکیل ندادند.

اما چگونه در آنها تجلی داشته؟ ممکن است که صفتی از اوصافش را تنظیم می کرده یا فقط آنها از این اسماء برخوردار بودند ولی چون خارج از نفسشان بوده نمی توانستند آن را بشناسند بالاخره اسماء دیگری بوده غیر از آن اسمائی که ملائکه ظهور آن اسماء به حساب می آمدند.

«فیهم» سیاق عبارت اینگونه نشان می دهد که ضمیر به ملائکه بر می گردد و الا اگر به آدم بر می گرداندیم احتیاج به توجیه نداشتیم و اینگونه معنی می شد: اسمائی که در آدم تجلی کرده را نمی شناختند.

«فامر آدم _ علیه السلام _ بان ینبئهم باسمائهم ای الصور المتجلیه فیها الاسماء بظهور آثارها»

«بظهور آثارها» متعلق به «المتجلیه» است و ضمیر آن به اسماء بر می گردد.

ص: ۲۳۸

خداونـد ـ تبـارک ـ امر به آدم کرد به اینکه به ملائکه خبر دهـد از اسـمائی که در نزد خودش است «ملائکه آگاه نیسـتند از اسمائی که در آنها تجلی کرده فقط آگاهند به اسمائی که ذاتشان را ساخته است».

مراد از اسـماء چیست؟ اسمائی که به توسط ظهور آثارشان تجلی کردند و تجلی آنها صور بود. آدم مامور شد که این صور را به ملائکه انباء کند.

ترجمه: آدم انبـاء کرد به ملائکه صـوری را که در آن صور اسـماء تجلی کردنـد وتجلی آنهـا به این نحوه بود که آثارشـان را ظاهر کردند.

در این ترجمه ای که شـد «بظهـور آثارهـا» متعلق به «المتجلیه» گرفته شـد ولی ممکن است کسـی آن را متعلق به «انبـاء» بگیرد یعنی صوری که اسـماء در آنها تجلی کردنـد آدم به ملائکه انباء کرد «اما چگونه به ملائکه انباء کرد آیا با لفظ انباء کرد؟ می فرماید» به ظهور آثار آن صور یا اسماء، ملائکه را آگاه کرد. البته معنای اولی بهتر است.

«فانباهم باسماء تلک التجلیات»

آدم آنها را به اسماء این تجلیات آگاه کرد.

از این عبارت، مطلبی فهمیده می شود که شاید این مطلب بتواند مشـکلی را که در اینجا وجود دارد حل کند. مشـکل در اینجا این بود که ما گفتیم اسمائی که در ملائکه تجلی کرده در عین حال ملائکه به این اسما ء آگاه نبودند و آدم به آنها انباء کرد. گفتیم اسمائی که نفسشان را تشکیل داده بود شناخته بودند یا لا اقل مسمای آن اسماء که نفسشان بود را شناخته بودند اما بقیه اسمائی که تجلی کرده بود را نشناختند. در اینصورت این سوال پیش می آید که اگر تجلی کرده چگونه آن رانمی شناسند؟

جواب این سوال این است که تجلی ها را می شناختند. اما اسمائی را که این تجلیات، تجلی آن اسماء بود را نمی شناختند. آدم آن اسماء را به ملائکه اعلام کرد نه اینکه تجلیاتی را که ملائکه داشتند اعلام کرده باشد. حتی اینها آن اسمائی را که خودشان تجلی بودند را شاید بتوان گفت نمی شناختند. بلکه مسمیات را که نفسشان بود می شناختند. آدم، اسماء «یعنی حقایق آن مسمیات» را هم به آنها تعلیم کرد.

پس ملائکه، تجلیات را می شناختند. نفس خودشان هم که مسمای بعض اسماء بود می شناختند ولی حقایق این اسماء و این متجلیات را نمی شناختند آدم آن حقایق را برای ملائکه ظاهر کرد.

«و کانت علی عدد ما فی نشاه آدم من الحقایق التی تقتضیها الیدان»

این همان مطلبی است که اشاره کردیم و گفتیم اسمائی که آدم به آن ها انباء کرد عددشان چه مقدار بود؟ جواب می دهند به همان اندازه که خود آدم داشت.

«الیدان»: خداوند ـ تبارک ـ فرمود من با دو دستم آدم را آفریدم که مراد ید جمال و ید جلال است یعنی کمالات جمالیه و جلالیه را در او ظاهر کردم. آن مقداری که یدان اقتضا می کنند در آدم نهاده شد آن کمالات اسمائی را که در آدم نهاده شده بود به ملائکه عرضه کرد. این نشان می دهد نحوه عرضه کردن به همان صورت بود که خبر به آنها داد یعنی خودش را در مقابل آنها ظاهر کرد و آنها یا فتند آنچه که در آدم است نه اینکه به زبان یا با تعلم کردن به ملائکه گفت.

ص: ۲۴۰

«و تلک المسمیات المعروضات تجلیات الهیه فی صور الحقایق التی فی آدم»

«معروضات»: به معنای اصطلاحی «قبول کننده عَرَض» نمی باشد بلکه معنای لغوی مراد است و به معنای عرضه شده می باشد.

این مسمیاتی که از جانب آدم بر ملائکه عرضه شد که خداوند _ تبارک _ فرمود (ثُمَّ عَرَضَهُم عَلَی المَلائِکَه) تجلیات الهی بودند که در صور حقایقی که در آدم موجود بود ظاهر شدند. آدم همین حقایقی را که در خودش داشت جلوه داد و آن تجلیات الهی روشن شدند و اسمائی که این تجلیات، تجلیات آن اسماء بودند نیز روشن شدند.

«و الا لم یکن له ان یُعَلِّمهم»

«و الا»: اگر این تجلیات که در خود آدم نبود را می خواست انباء کند نمی توا نست ملائکه را تعلیم کند چون خود آدم آن را نداشت.

«و لذلک قال الله تعالی لهم (اسجدوا لآدم فسجدوا) (۱)سجود المتعلّمین للمعلم»

«و لذلک» چون به ملائکه انباء کرد و اسماء را به آنها گفت و معلم ملائکه شد.

«سجود المتعلمین للمعلم»: ملائکه سجده کردند به نحو سجود متعلمین در معلم، این عبارت بیان نمی کند که علت سجود آنها حتما تعلمشان بود بله به نحو سجودِ متعلمینِ للمعلّم سجده کردند ولی علت، تعلّم یا وجود انسان کامل یا وجود اسماء بوده و ملائکه در واقع اینها را سجده کردند. عبارت مرحوم قاضی سعید نمی خواهد اینها را توضیح دهد فقط می گوید نحوه سجود ملائکه به این نحوه بوده اما عالم سجودشان چه بوده؟ همان نحوه ای است که در و اقع بوده و اگر ما مطلبی را به عنوان عامل بگوییم به صورت احتمال است.

۱- (۳) بقره/سوره۲، آیه۳۴.

وجه سوم در معنای حــدیث «ان الله خلق آدم علی صورته»/ حــدیث هجدهم / خداوند ـ تبارک ـ جسم و صورت نیســت ۹۳/۰۱/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وجه سوم در معنـای حـدیث «ان الله خلق آدم علی صورته»/ حـدیث هجـدهم / خداونـد ـ تبـارک ـ جسم و صورت نیست.

«الوجه الثالث قال الله جل جلاله (سَنُرِیهِم آیاتِنا فی الآفاقِ وَ فی اَنفُسِهِم حَتّی یَتَبَیَّنَ لَهُم اَنَّهُ الحَقُّ)(۱)»(۲)

بحث در توجیه جمله «ان الله خلق آدم علی صورته» داشتیم. در صورتی که ضـمیر به آدم بر گردد مشـکلی پیش نمی آید ولی در صورتی که ضمیر به الله بر گردد احتیاج به توجیه است. گفتیم برای این جمله توجیهاتی ذکر می شود دو توجیه را خواندیم الان وارد توجیه سوم می شویم که ریشه آن، همان توجیه اول و دوم است ولی تفاوتهایی هم دارد.

توجیه سوم: آیه ای داریم که در آن آیه بیان می شود که آیات آفاقی و آیات انفسـی را به آنها نشان می دهیم تا از این آیات به ذوالآـیه که حق است برسـند. اگر کمالاـت الهی و حقـایق نـوریه در این موجـودات «چه موجـود آفـاقی چه انفسـی» وجود نـداشت اینها آیت نبودنـد چون آیت، نشان دهنـده ذو الآیه است. پس بایـد کمالات الهی در آنها با شـد حال یا به نحو پخش شـده باشـد یا به نحو جمع شـده باشد. به این عبارت تعبیر می کنند و می گویند آنچه که در ربوبیت موجود است در عبودیت یـافت می شود یعنی آنچه که در رب وجود دارد در عبـد یـافت می شود کـلِّ عالَم، عبـد خداونـد ـ تبارک ـ است انسان هم عبـد خداونـد ـ تبـارک ـ است پس آنچه که در ربّ است بایـد در کـلّ عـالم یـافت شود، در آدم هم یـافت شود طبق همین قـانون، وقـتی که عـالَم، عبـد است بایـد آنچه در ربوبیت هست در عـالم هم باشـد و وقتی که انسـان، عبـد است بایـد آنچه در ربوبیت هست در انسان هم باشـد ولی در عالَم به صورتِ پخش شـده وجود دارد و در آدم به صورت جمع شـده، وجود دارد. انسان نسخه اجمالی از تمام کمالات الهی است آن کمالاتی که قابل ظهورند و عالَم نسخه تفصیلی از کمالات الهی است.

۱- (۱) فصلت/سوره ۴۱، آیه۵۳.

۲- (۲) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۳۶، س۲.

این مطالب را در دو وجه قبل هم به همین صورت یافتیم و به همین صورت بیان شد.

وقـتی که انسـان تمـام کمالاـت اِله را دارد و اله را نشـان می دهـد جـا دارد که بگوییم بر صورت خداونـد ـ تبـارک ـ است. صورت شـیء، وسـیله شـناخت شیء است ما از طریق همین آیات آفاقی و انفسی خداوند ـ تبارک ـ را می شناسیم «البته بین آیـات آفاقی و انفسـی تفاوت است» بنابراین می توانیم کل عالَم را صورتِ الله تعالی بـدانیم انسانِ تنها را هم صورت الله تعالی بدانیم. هر دو ممکن است چون آنها مجموعه آیات الهی اند این انسان هم آیتِ الهی است.

سپس یک مطلبی را توضیح می دهند و آن این است که انوار الهیه، آیاتند. موجوداتِ بیرونی «از عقل به پایین»، آیات این آیاتند یعنی بین آیت ها هم رابطه طولی وجود دارد ولی همه با هم در آیت بودن شریکند اما بعضی آیتِ بلا- واسطه اند وبعضی آیتِ مع الواسطه اند مثلا اسماء، آیات بلاواسطه اند و موجودات مادی آیاتند اما با چند واسطه آیاتند. همان رابطه طولی که بین موجودات داریم بین آیات هم داریم در اینصورت هر موجودِ پایینی، اثرِ موجودِ بالایی است مراد از «اثر بالایی» همان «آیت» است چون در «اثر»، نشانه ای از «موثر» وجود دارد و به خاطر همین نشانه است که «اثر» آیت برای «موثر» می شود.

سپس این مطلب را می فرمایند که آنچه در ربوبیت است حقیقت می باشد و آنچه در عبودیت است ظهور آن حقیقت و اثر آن حقیقت است یک تعبیر دیگری در اینجا است که باید آن را هم توضیح بدهیم.

ص: ۲۴۳

عبارت به این صورت است «آنچه که در ربوبیت وجود دارد در عبودیت یافت می شود» در ربوبیت تعبیر به «یوجد» و در عبودیت تعبیر به «اصیب» می کند. علتش روشن است. چون عبودیت، ظهور ربوبیت است. آنچه در ربوبیت که باطن و حقیقت می باشد موجود است در عبودیت که ظهور ربوبیت است یافت می شود و به آن رسیده می شود به خاطر اینکه ظاهر شده است. علت تعبیر به «اصیب» این بوده که عبودیت، ظهور ربوبیت است و خود ربوبیت دارای اشیائی است که موجودند ولی ممکن است مورد اصابت قرار نگیرند و ما دسترسی به آنها نداشته باشیم وقتی ظهور پیدا می کنند دسترسی به آنها پیدا می شود و مورد اصابت واقع می شوند.

نکته: درباره عالَم گفته می شود «عبدٌ مطیعٌ للّه» در مورد انسان گفته می شود «عبدٌ و خزانةٌ» که کلمه «خزانه» هم آ ورده می شود. یعنی عالَم و انسان هر دو عبد هستند و عبد به معنای آیت و ظهور است و نشان دهنده مولی می باشد. اما چرا در انسان تعبیر به «خزانه» می کند و می گوید «خزانه کنوزه و مخزن اسراره»؟ علتش روشن است چون انسان، جامع و بسیط است و در عین بساطت و اجمال «اجمال همان بساطت است» همه کمالات را در خودش جمع کرده است اما عالَم به صورتِ پخش شده، جمع کرده است. اشیایی که در خزانه موجودند جمع می باشند. و وقتی که بیرون بیایند تفصیل پیدا می کنند. اینکه می فرماید (اِن مِن شیءٍ عِندَ نَا خَزَآئِنُهُ وَ مَا نُنَزِّلُهُ اِلَّا بِقَدَرٍ مَعلُومٍ) به معنای این است که وقتی مُنَزَّل می شود پخش می گردد و وقتی در خزانه می باشد جمع است یعنی حالت اجمال و بساطت دارد بعداً حالت تفصیل و گاهی هم ترکیب پیدا می کند. اینکه از انسان تعبیر به خزانه می کند به خاطر این است که تمام کمالات به نحو اجمال در او جمع است.

ص: ۲۴۴

نکته: در انسان تعبیر به «اجمال جمیل» می کند و قید «جمیل» می آورد سپس تعبیر به «احدیت» می کند آن احدیت، این جمیل را تفصیل می دهد یعنی وقتی بساطت و احدیت حاصل باشد جمال هست و پراکندگی نیست ما وقتی موجودی را ملاحظه می کنیم یک کمال در او می بینیم موجود دیگری را که ملاحظه می کنیم کمال دومی می بینیم ولی وقتی تمام این کمالات جمع بشود در یک نظر، همه کمالات به نظر ما می آید در اینصورت روشن است که جمال خیلی قویتر است. در اینصورت چینش و وقوع این کمالات به خاطر اینکه دارای بساطتند جمیل است. هم جمع است و هم جمع به نحو احدیت و بساطت است. به این جهت این اجمال، اجمالِ جمیل می شود.

توضیح عبارت

«الوجه الثالث قال الله جل جلاله (سَنُرِيهِم آياتِنا فی الآفاقِ وَ فی اَنفُسِهِم حَتّی يَتَبَيَّنَ لَهُم اَنَّهُ الحَقُّ) الآیه»

دو گونه آیات را به شما نشان می دهیم هم آیات آفاقی را هم آیات انفسی را نشان می دهیم تا روشن شود که خداوند ـ تبارک ـ حق است یعنی این آیات ما را به خداوند ـ تبارک ـ می رساند.

نکته: اگر این آیات مربوط به دنیا باشد تعبیر به «نریهم» می کند نه «سنریهم». چون «سنریهم» مقداری حالت استقبال را می رساند. گفته شده که «سین و سوف» این فرق را دارد که «سوف» برای استقبالِ محض است و «سین» برای استقبال و حال است یعنی ماضی را نفی می کند. مضارع هم معنایش همین است که از الان به بعد باید لحاظ شود نه زمان گذشته. مثلا وقتی می گوید «یکتب» یعنی از الان شروع به نوشتن می کند و در آینده هم نوشتن هست. چون مضارع دلالت بر حال وآینده می کند و اینطور نیست که مخصوص به آینده باشد بلکه از الان شروع می شود و تا آینده ادامه پیدا می کند. اگر «سوف» بیاید حال از مضارع گرفته می شود و مخصوص به مستقبل می شود اگر «سوف» نیاید دلالت بر حال و استقبال می کند. «سین» کلام را خیلی به سمت مستقبل نمی برد بنابراین با حال و آینده می سازد اما در عین حال باز هم سوال باقی است که چرا «سین» در آیه قرآن آمده است؟

ص: ۲۴۵

شایـد بتوان گفت جهت آوردن «سـین» این است که بالاـخره آیت موجود است و الاـن در مرئی و منظر مـا هم هست و حـالت انتظاری نیست اما التفاتِ ما موجود نیست ما باید ملتفت شویم شاید خود همین آیه تحریکی برای التفات ما باشد که «سنریهم» به معنای این باشد که ما به اینها التفات می دهیم تا اینها به سـمت آیات بروند و آیات را به عنوان آیت مشاهده کنند شاید هم «سنریهم» به انسـان برگردد در وقتی که دارد خلق می شود. انسـان بایـد به سـمت کمـال علمی برود تا آیات در اختیارش قرار بگیرد زیرا آیـات موجود است امـا در اختیـار انسـان قرار نگرفته بایـد مقـداری به سـمت تکامل برود تا آیات در اختیارش قرار بگیرد. «سنریهم» به معنـای این نیست که این مطـالب در قیـامت معلوم می شود بلکه در همین دنیا معلوم است ولی در این دنیا یـک مقـدار حرکت به سـمت این آیـات لاـزم دارد چون آیـات موجودنـد ولی رویت آنها نیاز به حرکت و التفات دارد شایـد همین حرکت و التفات، مقداری زمان را تاخیر بیندازد به همین جهت تعبیر به «سنریهم» کرد.

البته این توجیهی که می کنیم به عنوان یـک احتمـال است و ممکن است توجیهات زیادی هم وجود داشـته باشـد و احتمال ما ممکن است خیلی ناقص باشد.

«و الدلاله فیه علی ما فی مصباح الشریعه عن الصادق ـ علیه السلام ـ»

اگر بخـواهیم از این آیه مطلب را به آن نحـوی که می خواهیم برداشت کنیم و این آیه را دالّ بر همـان مطلبِ منظور خودمـان بگیریم باید از آنچه که در مصباح الشریعه آمده کمک بگیریم.

ص: ۲۴۶

«ان کل ما یوجد فی الربوبیه اصیب فی العبودیه»

هر چه که در مقام بالا موجود است ظهور و رقیقه اش در مقام پایین مورد اصابه و توجه قرار می گیرد.

«فآیات الله تعالی هی الانوار الالهیه الظاهره آثارها فی الآفاق و الانفس»

این جمله اشاره دارد به اینکه آیات به نحو طولی قرار گرفتند. انوار الهیه آیت یا آیاتند و آثارشان در آفاق و انفس ظاهر شده و آن آثار هم آیات هستند ولی آن آثار، آیات برای انوار الهیه اند و انوار الهیه هم آیات برای خداوند _ تبارک _ است پس آثار، آیاتُ الآیات می شود و چون آیات الآیات هم آیات هستند ما به اینها به طور مستقیم تعبیر به آیات می کنیم و آیات الآیات نمی گوییم.

انوار الهیه همان حقایقی هستند که در صقع ربوبی اند و جزء عالَم به حساب نمی آیند و جزء ما سوی الله قرار داده نمی شوند. هر چه در عالم ربوبی است را انوار الهی می نامند. اینها آیات هستند اما آثارشان در عبودیت یعنی فی الآفاق و الانفس، موجود است.

نکته: انفس مثلِ آفاق، عبد است ولی به خاطر جامعیتی که دارد جدا حساب شده که گویا عالَم یکی است و انفس، یکی دیگر است یعنی انفس را جزء آفاق قرار نداده است و تقریبا جدا کرده به خاطر اینکه عالَم در خود انسان به تنهایی موجود است و خود انسان به تنهایی عالَم است اگر چه جزء عالَم هم هست. یکبار به عنوان اینکه جزء عالَم است ملاحظه اش می کنیم و یکبار به عنوان اینکه جامِع عالَم است ملاحظه اش می کنیم. در اینجا به عنوان یک جامع ملاحظه شده که در کنار آفاق قرار داده شده است.

ص: ۲۴۷

ترجمه: آیات خداوند ـ تبارک ـ انوار الهیه است که آثارشان در آفاق و انفس ظاهر است و همه آثار عبد هستند.

«بحیث کلّ ما یطلب من الحقائق الالهیه یوجد فی العبودیه»

هر چه که از حقایق الهیه طلب می کنید آن را در مرحله عبودیت می یابید حال اگر هم به آن حقیقت نرسید به رقیقه و نشانه اش دسترسی پیدا می کنید.

در اینجا مصنف تعبیر به «یُطلب» و «یوجد» می کند یعنی از حقایق الهیه طلب می کند ولی آن را در مرحله عبودیت می یابید یعنی مطلوب خودتان را در عبودیت می یابید و به این مطلوبی که در مرحله عبودیت است می رسید.

«و لیس ذلک الا لکون العالم کله عبد مطیع لله»

«ذلک»: آنچه که از بالا طلب می شود در پایین یافت می شود.

«کما ان الانسان عبده و خزانه کنوزه و مخزن اسراره»

خزانه به گنجینه و مخفیگاه گفته می شود. انسان را خزینه عالَم حساب نکرده بلکه خزانه کنوز و مخزن اسرار حساب کرده است البته انسان کامل همینطور است چون روح انسان کامل، جزء علل وسطیه است. اگر جزء علل وسطیه است باید این اسرار و کنوز در آن باشد تا بعدا این اسرار به ظهور برسد بنابراین نه تنها خزینه موجودات عالَم است بلکه در آنجا همه چیز به صورت کنز و سرّ می باشد و باید پخش شود تا عالَم تشکیل شود علتش هم این است که انسانِ کامل، جزء علل وسطیه است یعنی هنوز بعد از آن و در طول او موجوداتی خواهند آمد که ظهور او هستند و او ظهور خداوند ـ تبارک ـ است. یعنی ما در فلسفه صدور را طولی می دانیم و در عرفان هم ظهور را طولی می دانیم ولی درآنجا صدور است و در اینجا ظهور است.

ص: ۲۴۸

در این عبارت معلوم شد که هم عالَم، عبد است هم انسان، عبد است و ما به الاشتراک آنها معلوم شد با عبارت «الان العالم» ما به الامتیاز را بیان می کند.

«الا ان العالم مظاهر انواره علی التفصیل»

عالَم، مظاهر انوار خداوند _ تبارک _ است به صورت تفصیل.

«علی التفصیل»: یعنی یک نور در اینجا ظاهر شده ویک نور دیگر در جای دیگر ظاهر شده و نور سوم در جای سوم ظاهر شده و هکذا. انوار در این عالم پخش شدند و همه آنها در یک جامع نشدند.

«و الانسان هو النسخه الجامعه علی الاجمال الجمیل»

انسان نسخه است یعنی کلمات الهی در آن نوشته شده است همانطور که قبلا بیان کردیم که نوشته حقیقت و وجود کتبی آن حقیقت است ولی نسخه ای جامع است. و علی الاجمال جامع است.

«اجمال» به معنای اجمال اصولی نیست بلکه اجمال فلسفی مراد است که به معنای بساطت است.

کلمه «جمیل» را با عبارت «فللانسان احدیه...» بیان می کند که انسان در عین جامعیت، تکثر در او نیست بلکه بساطت و احدیت دارد.

«فللانسان احدیه جمیع الانوار الاهیه»

جمیع انوار الهیه به صورت بساطت و احدیت هست.

شاید بتوان یکی از روایات و گفته های ائمه علیهم السلام را با همین نکته ای که در اینجا است حل کنیم. ائمه علیهم السلام فرمودند «ما اگر بخواهیم چیز» را بدانیم، می دانیم» معنای این جمله این است که در مقالم اجمال، همه علوم نزد ما هستند ما باید اینها را تفصیل بدهیم تا آشکار شوند. اینکه می گوییم «اگر بخواهیم بدانیم، می دانیم» یعنی از مرحله اجمال به مرحله تفصیل آورده شود. این مطالب در باطن ما هست. کافی است که به آنها توجه پیدا کنیم. با توجه پیدا کردن این علم از آن علم جدا می شود و تفصیل داده می شود و ظاهر می گردد. همانطور که ملاحظه می کنید این انسان به لحاظ مرحله علم، احدیت دارد یعنی همه معلومات نزد او هست ولی کافی است که تفصیل بدهد معلوماتی را که مندرج و مندمج در ذاتش است را آشکار کند و از بقیه معلومات بیرون بیاورد.

نکته: در خداونـد ـ تبـارک ـ اجمـالی است که به تفصـیل منتهی می شود زیرا خداونـد ـ تبارک ـ احتیاج به التفات نـدارد چون اجمال به نحو کشف تفصـیلی است پس در خداوند ـ تبارک ـ در عین اینکه اجمال است تفصـیل هم هست اما در مثل ما انسانها احتیاج داریم به اینکه التفات کنیم و آن اجمال را به تفصیل در بیاوریم.

«کما ان للعالم احدیه کثرتها»

ضمیر «کثرتها» به «انوار الهیه» بر می گردد . در انسان، احدیتِ جمع است و در عالم احدیتِ فرق است.

در فلسـفه خوانده شده که تمام موجودات عالم به یکدیگر مرتبطند به طوری که اگر یک جای عالَم اتفاقی بیفتد در همه عالم اثر می گذارد ولو ما متوجه اثرش نشویم. از همین طریق اسـتفاده کردیم و گفتیم کلّ ِعالَم، یک فعل شخصی می باشد که این موجودات همه اجزاء همان فعل اند اگر فعلِ شخصـیِ واحد وجود دارد پس فاعلِ شخصـیِ واحد هم می خواهد. از اینجا نتیجه گرفتیم که فاعل، واحد است و توحید با هیمن دلیل اثبات می شود.

نکته: در انسان، احدیتِ جمع وجود دارد اما در عالَم، احدیتِ کثرت است.

ترجمه: برای انسان، جمیع انوار الهیه است همانطور که برای عالَم، احدیت کثرت است.

«فکل منهما علی صوره اسم الله بهذا المعنی»

تنها این نیست که خداوند ـ تبارک ـ انسان را «علی صورته» خلق کرده بلکه عالَم را هم «علی صورته» خلق کرده است.

ص: ۲۵۰

ترجمه: هر یک از انسان و عالَم بر صورت اسم الله است و بر صورتِ اسم الله بودنش به این معنی است. مراد از «هـذا المعنی»: آنچه که در ربوبیت یافت می شود در عبودیت هم یافت می شود چه آن عبودیت، انسان باشد چه عالَم باشد.

وجه چهارم و پنجم و ششم در معنای حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» / حدیث هجدهم/ خداوند تبارک جسم و صورت نسبت ۹۳/۰۱/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجه چهارم و پنجم و ششم در معنای حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» / حدیث هجدهم/ خداوند تبارک جسم و صورت نسبت

«الوجه الرابع ورد فی زبور آل محمد صلی الله علیه و آله»(۱)

وجوه مختلفی برای این جمله «ان الله خلق آدم علی صورته» گفته شده. سه وجه از این وجوه را گفتیم الان می خواهیم وارد وجه چهارم بشویم. با استفاده از جمله ای که در صحیحه سجادیه آمده است.

وجه چهارم: در وجه چهارم از جمله ای در صحیفه سجادیه استفاده می کنیم و آن جمله این است «لک یا الهی وحدانیه العدد» ابتدا خود این جمله را معنی می کنیم بعدا آن استفاده ای که لازم است برده شود اخذ می کنیم. در این عبارت آمده «لک وحدانیه العدد» نه اینکه «لک العدد» گفته باشد. عدد، مخلوق خداوند ـ تبارک ـ است و هیچ وقت خداوند ـ تبارک ـ به مخلوقش موصوف نمی شود. البته مخلوقِ با واسطه است چون در مرتبه ممکنات و مادیات می آید و با اعتبار ما هم ساخته می شود. آنچه که در خارج وجود دارد معدود است نه عدد. پس هیچ وقت خداوند ـ تبارک ـ به عدد موصوف نمی شود. وحدتی هم که ما برای خداوند ـ تبارک ـ قائل هستیم وحدت عددی نیست. گفته شده وحدت حقه حقیقیه است پس برای خداوند ـ تبارک ـ عدد نیست ولی وحدانیت عدد هست. نه اینکه وحدانیتِ عدد، مقید به عدد باشد بلکه وحدانیت برای خداوند ـ تبارک ـ است ولی وحدانیتی که در عدد یافت می شود وحدانیت خاصی است که کثرات را جمع می کند ما به خاطر همین خصوصیت است که می گوییم برای خداوند ـ تبارک ـ وحدانیت عدد است. شما عشره را ملاحظه کنید که از ۱۰ تا واحد مرکب شده و کثیر است ولی در عین حال یک عشره است یا مائه هم یک مائه است. کثرات را وقتی جمع می کنید می بیند در عدد، یک نوع الفتی بین آنها بر قرار می شود و دوباره واحد می شوند پس عدد اگر کثرات را هم جمع کند باز هم احدیت و وحدت دارد.

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۳۶، س۱۱.

طبق تفسیری که برای این عبارتِ امام علیه السلام می شود اینطور گفته شده که خداوند ـ تبارک ـ کثرات را جمع کرده ولی کثرات در او واحدند و احدیت دارند و در او ایجاد تکثر نکردند و او را مرکب نساختند. بلکه احدیت و بساطتش با

وجود این کثرات حفظ شده و این وضع در عدد هم هست پس جا دارد که ما وحدانیتی نظیر وحدانیت عدد در مورد خداوند ـ تبارک ـ ثابت کنیم البته چون خداوند ـ تبارک ـ مثل ندارد باید قبول کنیم که بین وحدانیت خداوند ـ تبارک ـ و وحدانیت عدد اگر چه تشبیه می کنیم ولی فرق های زیادی هم هست ولی ما به آن وجه شبه توجه داریم و به آن فرق ها توجه نمی کنیم و الا اگر به آن فرق ها توجه کنیم بین آنها فاصله زیادی است. در هر تشبیه و تمثیلی که ما کنیم همین وضع است که «مثال» می آوریم ولی «مثل» نمی آوریم چون «مثل» در جایی است که دو شیء یک حقیقت داشته باشند و موجودی پیدا نمی کنیم که با خداوند ـ تبارک ـ یک حقیقت داشته باشد تا بتوانیم او را مثل خداوند ـ تبارک ـ قرار بدهیم.

نکته: مراد ما از شباهت، شباهت در مثال است نه شباهت اصطلاحی. چون در شباهت اصطلاحی، مثلیت مطرح است نه مثالیت. اما در این شباهتی که ما می گوییم مثالیت مطرح است نه مثلیت یعنی وحدانیت عدد، مثال وحدانیت اوست نه اینکه وحدانیت عدد، مثل وحدانیت اوست. ما باید مشابهت را نفی کنیم و هیچ وقت نباید خداوند ـ تبارک ـ را نفی کنیم اما تشبیه مثلی ممنوع است زیرا خداوند ـ تبارک ـ مثل ندارد. مراد از اینکه «مثل ندارد» این است که «حقیقت مشترک ندارد». مراد از «مثل» دو چیزی است که در حقیقت، مشترک باشند و برای خداوند ـ تبارک ـ چنین مثلی بدون شک وجود ندارد اما مثال است. ما وقتی تشبیه می کنیم تشبیه مثالی است نه تشبیه مثلی. اینها را درجای خودش بیان کردیم لذا الان با فراغت حرف می زنیم و الا در حرف ما ممکن است مشکلاتی تصور شود ولی چون قبلا توضیح دادیم که مرادمان چیست خیلی نگران آن مشکلات نیستیم و فکر می کنیم خودتان این مشکلات را حل می کنید. اگر یک وقت تسامحی در عبارت باشد با توضیحاتی که در جای خودش داده شده این تسامح رابر طرف کنید.

ص: ۲۵۲

تا اینجا روشن شد که برای خداوند _ تبارک _ وحدانیت عدد است یعنی خداوند _ تبارک _ کثرات را جمع می کند. این تعبیر بنا بر تفسیری که ما کردیم در واقع حکایت می کند از اینکه خداوند _ تبارک _ کثرات را جمع کرده و در عین حال احدیت و بساطتش آسیب ندیده. ما منظورمان از تشبیه همین است البته با تفسیری که ما برای عبارت امام علیه السلام می آوریم. شاید امام علیه السلام چیز دیگری را اراده کرده باشند که خیلی بالا-تر از این باشد ولی آن مقدار که ما می فهمیم تفسیر می کنیم. این عبارت، حکایت می کند و کنایه از این است که خداوند _ تبارک _ دارای حقایق و اسماء کثیره است که آنها در او ایجاد کثرت نمی کنند و احدیت هم برای او هنوز باقی است.

اما چه استفاده ای از این عبارت در ما نحن فیه می بریم؟ می فرمایند انسان هم مظهر اسماء کثیره الهی است پس کثرت در انسان هم هست اما با وجود این می بینید یک موجود است وهمه را جمع کرده و احدیت و وحدانیتش را از دست نداده پس او هم احدیتِ جمعِ کثرات را دارد همانطور که خداوند _ تبارک _ احدیتِ جمعِ کثرات را دارد انسان هم احدیت جمع کثرات را دارد با این تفاوت که انسان، مظهریت برای آن کثرات دارد و آن کثرات، حقیقتش در خداوند _ تبارک _ است ومظهر و ظهورش در انسان است آنجا حقایق کثیره، احدیت دارند و در اینجا ظهورات و مظاهر کثیره، احدیت دارند این تفاوت وجود دارد که تفاوت به وجوب و امکان است که تفاوتِ بی نهایت است و تفاوت بین ظاهر و مظهر است که باز هم تفاوتِ بی نهایت است. اگر انسان هم احدیتِ جمع کثرات دارد و خداوند _ تبارک _ هم احدیتِ جمعِ کثرات دارد پس اشکالی ندارد که بگوییم انسان بر صورت خداوند _ تبارک _ است.

ص: ۲۵۳

توضیح عبارت

«الوجه الرابع: ورد فی زبور آل محمد صلی الله علیه و آله _ : لک یا الهی وحدانیه العدد»

مراد از زبور آل محمد صلی الله علیه و آله، صحیفه سجادیه است.

«و معناه لک احدیه جمع الکثرات»

و معنای این جمله، «لک احدیه جمع الکثرات» است.

سوال می کنیم از این جمله در ما نحن فیه چه استفاده ای می شود؟ با عبارت «و فی الانسان ایضا...» بیان می کند.

«و فی الانسان ایضا احدیه جمع الکثرات بنحو آخر»

این احدیتی که برای خداوند _ تبارک _ است مثالش و آیتش برای انسان است ولی روشن است که این، مثال آن و آیت آن است نه اینکه خود آن باشد بنابراین باید فرق داشته باشد اما فرقش چیست؟ با عبارت «بنحو آخر...» اشاره به فرق می کند یعنی احدیتی که در انسان است به نحو دیگری می باشد.

«وهو مظهریه الحقائق المندمجه فی الالوهیه»

ضمیر «هو» به «نحو آخر» بر می گردد و شارح «نحو آخر» را تبیین می کند و می گوید: انسان کثراتی که دارد آن کثرات، مظاهرند و حقایق نیستند اما کثراتی که خداوند _ تبارک _ دارد حقایق اند. درست است که آن کثرات، مزاحم بساطت در خداوند _ تبارک _ نیستند و این کثرات هم مزاحم بساطت در انسان نیستند. نفس انسانی بسیط است ولو این همه اوصاف را دارد. از این جهت، مثال است ولی از جهت اینکه اشتمال بر مظاهر دارد نه اشتمال بر حقایق، لذا تفاوت ندارد پس اشتمالش به نحو دیگر است یعنی کثراتِ مظاهر را دارد نه کثراتِ حقایق را.

ص: ۲۵۴

تـا اینجا یک فرق را بیان کرد و اشاره کرد که دارائی ها فرق می کنـد زیرا دارائی ها در آنجا حقایق انـد و در اینجا مظاهرنـد. دارائی ها در آنجا اصل اند و در اینجا فرع و عکس اند.

فرق دیگر این است که نحوه دارائی هم فرق می کنـد. دارائی هـا در آنجـا مندمـج انـد ولی در اینجـا جمع هسـتند و نمی توان تعبیر به انـد ماج کرد یعنی بساطت در آنجا خیلی غلیظ است به طوری که کثرات توی هم رفته انـد اما در اینجا کثرات پهلو به پهلو قرار گرفتنـد و جمع شدنـد. آن نوع بسـاطتی که در آنجا هست در اینجا نمی باشـد. پس نحوه وحـدت کثرات در آنجا با نحوه وحدت کثرات در اینجا فرق می کند.

اگر چه مـا در آنجـا هم تعـبیر به جمع می کنیم ولی وقـتی که می گوییم «انـدماج» معلوم می شود که مراد مـا از جمع، هر نوع جمعی نیست بلکه جمع اینگونه ای است که به نحو اندماج باشد.

«فهو علی صوره اسم الله الجامع لجمله الحقایق المفصله فی العالم الکبیر»

«لجمله» به معنای «مجموعه» است.

اگر مظهرِ همـان حقـایقی است که در الـوهیت مندمجنـد پس مظهر الله است زیرا مظهر اوصـافی است که در الـوهیت یعنی الله مندمج اند پس انسان، مظهر الله می شود و اگر مظهر الله شد اشکالی ندارد بگوییم علی صوره الرحمن یا علی صوره الله است.

ترجمه: انسـان بر صورت اسم الله است که اسم الله مجموعه حقـایق را داراست «و انسـان هم مجموعه مظاهر است» حقایقی که درعالم کبیر به تفصیل وجود دارد «و در انسان به نحو اجمال و بساطت وجود دارد» که وجود حقایق در عالم کبیر توضیح داده شده «مراد از عالَم کبیر، عالَم بیرون است و مراد از عالم صغیر، عالم انسان است درعالم کبیر همه اسماء ظاهره، ظهور دارند اما به نحو تفصیل ظهور دارند مجموعه ای این ظهوراتت را انسان به نحو اجمال واجد است.

ص: ۲۵۵

«فهو بمنزله المرکز لظهور الحقایق»

مصنف از اینجا مطلب دیگری را تذکر می دهد که تتمه بحث قبلی است. عالَم به صورت یک کُره فرض می شود. کره شکلی بسیط است و اختلافاتی که در باقی اَشکال وجود دارد در کره موجود نیست مثلا در مکعب، سطح و ضلع و زوایا را می بینید اما در کره فقط یک سطح وجود دارد و ضلع و زوایا وجود ندارند مگر اینکه فرض شوند. «قطر و مرکز و شعاع در کره همه فرضی اند اما در مکعب هم قطر و مرکز فرضی اند ولی اضلاع و سطوح وجود دارند فرضی نیستند» به این جهت عالَم امکان را به کره تشبیه کردند چون عالم امکان در عین اینکه این همه موجودات در او هستند یک عالم و یک شخص است به همین جهت است که ما از وحدت این فعل به وحدت فاعل می رسیم چون فعل، واحد است مراد از واحد این است که ما این همه کثرات می بینیم ولی باز هم واحد است. به خاطر این وحدت است که او را تشبیه به کره می کنند. کل عالم به صورت کره است و کره، مرکز دارد. در کره های جسمانی، مرکز فرضی است و محاط هست و سطح کره، محیط است. اگر از محیط کره شروع کنید در پایان به مرکز می رسید پس از هر طرف که وارد کره شوید مرکز، مُنتها خواهد بود پس مرکز، در کرات جسمانی محاط و منتها است اما در کره های عقلانی «البته کره عقلانی نداریم ولی داریم تشبیه می کنیم» بر عکس است. مرکز درکره عقلانی، محیط است. مبدا هم هست. البته ممکن است در یک سیری، منتها هم واقع شود. پس اینچنین شد که مرکز در کرات عقلانی، محیط و مبدا است. در کلِ عالَمِ وجود، مرکز را خداوند ـ تبارک ـ قرار می دهیم که محیط به کلّ و مبدأ کلّ می شود و چون غایت الکل است منتها هم هست. همه از او شروع می کنند و به او رجوع می کنند. اما یک کره هم در عالم امکان داریم که مرکزش را باید انسان کامل قرار داد.

ص: ۲۵۶

انسـان از مرکز شـروع می کنـد و به مرکز ختم می کنـد. مـا در قوس صـعود و نزول اینطور تصویر می کنیم که از بالای محیط شروع شـده و به سـمت پـایین محیـط می رود. این، قوس نزول است و دوبـاره از پـایین محیـط به سـمت بالا می رود این قوس صعـود است. این تصـور، یـک تصـور مـادی است ولی تصـور واقعی این است که از مرکز، سـیر نزولی و شـروع می شود و به مرکز، سـیر صـعودی ختم می شود. این در واقعیت است امـا در تصویرات و نوشـته هـای ما نوعا از محیط شـروع می کنیم و به محیـط هـم ختـم می کنیـم ولی واقعیـت این است که از مرکز شـروع می شـود و به مرکز ختم می شـود این واقعیت را مرحـوم میرداماد در کتاب قبسات رعایت کرده. قوس صـعود و نزولی که ایشان در قبسات توضیح می دهد غیر از قوس صعود و نزولی است که دیگران توضـیح می دهند. ولی بقیه، ظهور حرفشان این است که از بالای محیط شروع می شود و تا پایین می آید که این قوس نزولی است و از پاییـنِ محیط شـروع می شود و به سـمت بالا می رود که این قوس صعود است. انسان کامل در قوس نزول از مرکز شـروع می کند و در عالم ماده می آید که منتهای سـیر نزولیش است سپس از عالم ماده دوباره صعود می کند و به سـمت مرکز می رود. و این قوس صعود را هم طی می کند. انسان کامل اینگونه است که از مرکز شروع می کند و به مرکز ختم می کند. خودش مرکز نمی باشد. مرکز خداوند ـ تبارک ـ است. شعری جامی دارد که می گوید:

دو سرحلقه هستی در حقیقت به هم تو پیوستی

یعنی فقط انسان کامل است که دو سر حلقه هستی «حلقه صعود و حلقه نزول» را به هم می پیوندد یعنی از ابتدای نزول شروع می کند و تا آخرِ صعود هم می رود اما بقیه از وسطهایی نزول می آیند و تا وسطهایی صعود می روند و تا آخر صعود نمی توانند بروند. معنای شعر این است که دو سر حلقه هستی را تو به هم پیوستی یعنی از اولِ آن شروع کردی و به آخرش هم ختم کردی در اینصورت، (کان قاب قوسین او ادنی) (۱)می شود. یا تمام قاب قوسین را سیر می کند یا ادنی را سیر می کند یعنی کمتر از آن طی می کند. البته انسان کامل، تمام قوس را طی می کنند و انسانهای معمولی هم ادنی را طی می کنند. این مطلب، تفسیری است که ما برای آیه می کنیم والا تفسیری را مفسران دارند که وقتی رسیدیم آن را بیان می کنیم.

مصنف می فرماید از مرکز عالم، حقایق ظهور پیدا می کنند یعنی از مرکز شروع می شود چون کره، کره جسمانی نیست و در واقع از انسان کامل، کل ممکنات شروع می شوند پس می توان گفت ظهور آن بطون به توسط انسان شروع می شود و با انسان هم کامل می شود پس انسان، مرکز برای ظهور حقایق می شود چون گفتیم همه چیز از مرکز شروع می شود . ما در کره جسمانی از محیط به سمت مرکز می آییم. در دایره وجود از مرکز به سمت محیط می رویم پس همه چیز حتی ظهور از مرکز شروع می شود. ظهور، از انسان کامل شروع می شود و با انسان کامل، ختم می شود پس معلوم می شود که انسان کامل مرکز دایره ظهور است. و خداوند ـ تبارک ـ برای ظهور حقایق و بطون حقایق مرکز است. یعنی بطون و ظهور برای خداوند ـ تبارک ـ است. ولی ظهوری که برای خداوند ـ تبارک ـ است از انسان شروع می شود و با انسان هم کامل می شود. سپس می فرماید «و الی ذلک اشیر»

ص: ۲۵۸

۱- (۲) نجم/سوره۵۳، آیه۸.

مراد از قوانین در آیه شریفه چیست؟ این گروه به معنای قوس صعود و نزول می گیرند حال آیا این اصطلاح در قرآن هم رعایت شده یا اصطلاح عرفانی است؟ اینها گویند ما اصطلاحمان را از قرآن می گیریم نه اینکه بگوییم خداوند ـ تبارک ـ اصطلاح ما را در قرآن رعایت کرده، ما جعل اصطلاح می کنیم و از قرآن می گیریم نه اینکه ما گفتیم و خداوند ـ تبارک ـ گفته ما را در قرآن آورد.

مفسرینی که دید و نظر عرفانی ندارند آیه را به صورت دیگر معنی کردند. آیه به این صورت است (و هو بالافق الاعلی ثم دنا فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی) ضمیر «هو» را مفسرین به جبرئیل علیه السلام بر میگردانند. معنای آیه می شود: جبرئیل در افق اعلی بود. سپس نزدیک شد در تفاسیر آمده «دنی من النبی صلی الله علیه و آله» یعنی نزدیک به پیامبر شد و به سمت پیامبر نازل شد. پس جبرئیل نسبت به پیامبر، قاب قوسین او ادنی است یعنی به اندازه هایی که نزد شما در عالم خارج رایج است جبرئیل با پیامبر به اندازه قاب دو قوس یا کمتر فاصله داشت.

دقت کنید این تعبیری که در تفاسیر آمده اصلا ربطی به برداشت عرفان ندارد اما عرفا چه می گویند؟ عرفا می گویند آیه دارای ظاهر و باطن است. و ما اجازه تاویل داریم که به سمت باطن برویم ولی باید به صورتی باشد که منافات با ظاهر نداشته باشد. ظاهر آیه، این استکه گفتیم اما برداشت عرفا چیز دیگر است. اما اینکه آیه به برداشت عرفا اشاره دارد یا ندارد یک مطلب است. اما برداشت عرفا آیا صحیح است یا صحیح نیست مطلب دیگری است.

اما آیا برداشت عرفا صحیح است یا خیر؟ برداشت عرفا در عالَمِ ما برداشت صحیحی به نظر می رسد. به طور کلی اینچنین است که در عالم ما، حرکت واقع می شود. و این حرکت به سمت صعود است. همیشه ما به سمت صعود حرکت می کنیم ولو صعود واقعی نباشد بلکه صعود خیالی باشد. مثلا انسانهایی که قوه حیوانی خودشان را تقویت می کنند صعود می کنند ولی در آنچه که فکر می کنند کمال است صعود می کنند نه در آنچه که واقعا کمال است. آنها هم که بُعدِ انسانی خودشان را تقویت می کنند هم صعود می کنند پس همه در حال صعودند نه اینکه فقط انسان صعود کند بلکه کل عالم صعود می کند و به سمت کمال می رود. همه این عالم دست به دست هم به سمت قیامت «یعنی کمال» می روند. این مطالب برای وقتی بود که موجود در این عالَم می آید و می خواهد به سمت بالا سیر کند. اما قبل از این فقط خداوند ـ تبارک ـ بوده و چیزی نبوده. و این خدایی که بوده عالِم بوده به خلقی که بعدا می خواسته بکند پس همه موجودات در ذات واجب تعالی وجود علمی داشتند و صعود بودند سپس باید در وجود خارجی بیایند یعنی نزول کنند پس قوس نزول هم بوده و نمی توان گفت قوس نزول نبوده است. بالاخره در مرحله علم که مرحله بالاـ است همه ما موجود بودیم و سپس در این عالَم آمدیم که این عالَم، نزول آنجا و تنزلش است، حرکت ذاتی طبیعی هرگز به سمت نقص نیست. حرکت قسری ممکن است به سمت نقص باشد ولی حرکت ذاتی و طبیعی هرگز به سمت نقص نیست. به همین بیان، یکی از مهمترین دلیل برای بطلان تناسخ آوردند. تناسخ این است که نفس انسانی که به کمال «حال یا به کمال انسانی یا به کمال حیوانی» رسیده بر گردد و دوباره در بدن یک طفل وارد شود و از تمام جهات، بالقوه شود یعنی از بالفعل به سمت بالقوه برود. این، سیر نقصانی است که در طبیعت امکان ندارد همیشه ما از قوه به فعلیت می رویم یعنی از نقص به سمت کمال می رویم نه اینکه از کمال به سمت نقص برویم. آمدن از کمال به نقص در حرکتهای طبیعی ممتنع است اما در حرکت قسری ممکن است مثلا کِرمی دارد به کمال می رسد لذا سیب را فاسد می کند یعنی سیب حرکت تنزلی می کند به خاطر قاسر و الا خودش به طور طبیعی حرکت تنزلی نمی کند یا به خاطر هوا سیب فاسده شود.

ص: ۲۶۰

بنابراین هر کس در این جهان آمده به سمت تکامل سیر می کند و این به معنای سیر قوس صعود است لذا سیر قوس صعود، مشهود ما است و ما نمی توانیم آن را منکر شویم. قوس نزول هم که باید باشد.

تااینجا معلوم شد که ما هم قوس صعود و هم قوس نزول داریم و حرف عرفا از این جهت صحیح است اما آیا این آیه بر قوس نزول و قوس صعود تطبیق می شود یا نمی شود؟ این یک بحث دیگری است.

نکته: بنابر نظر مفسرین ضمیر «کان» به حضرت جبرئیل علیه السلام بر میگردد. اما بنابر نظر عرفا ضمیر «کان» به حضرت پیامبر بر می گردد.

ترجمه عبارت: انسان کامل مرکز ظهور حقایق است «و مرکز بطون نیست چون انسان آمده برای ظهور دادن حقایق و برای اینکه مظهر باشد و به بطون کاری ندارد»

«کمال الاسم الله مرکز لبطونها و ظهورها»

اسم الله هم مرکز ظهور است وهم مرکز بطون است یعنی باطن و غیب هم از آنجا شروع می شود و به آنجا ختم می کند یعنی مرکز غیب و مرکز ظهور است.

«فکره العالم انما ابتدا من المرکز و انتهی الیه بواسطه الانسان»

این تعبیر، تعبیر جالبی است. تمام کره عالم از مرکز «که اِله است» شروع شد و به مرکز هم ختم کرد اما به وسیله واسطه ای که عبارت از انسان است انسان، شروع کرد و بقیه را هم شروع داد و انسان، ختم کرد و بقیه را هم ختم داد. یعنی همه به دنبال انسان آمدند چه در حین شروع و چه در حین ختم. یعنی انسان برای بقیه واسطه در فیض شد.

ص: ۲۶۱

ترجمه: تمام عالَم «که به صورت کره است» ابتدا می کند از مرکز «در قوس نزول» و منتهی به مرکز می شود «در قوس صعود» که این ابتدا و انتها به واسطه انسان بود

«و الی ذلک اشیر فی التنزیل الکریم حیت قال عزّ من قائل (فکان قاب قوسین او ادنی)»

صفحه ۲۳۷ سطراول قوله«الوجه الخامس»

مقدمه برای وجه پنجم: ابتدا اصطلاحی که درعرفان است اشاره کنیم بعدا این وجه را توضیح می دهیم. عرفا قائل به وجود هباء هستند که به هباء، عنقاء هم می گویند و می گویند در لسان فلسفه به هیولی نامیده می شود. یعنی یک امر است که سه اسم دارد هباء، عنقاء، هیولی.

می گویند هباء، ماده عالَم است که صور موجودات در این ماده ظاهر می شوند و با ظهور صورت هر موجودی آن موجود درجهان ظاهر می شود همانطور که فلاسفه می گویند یک هیولایی داریم که صور موجودات در آن هیولی ظاهر می شود و از ترکیب آن صورت با این هیولی یک موجود ساخته می شود ولی هیولایی که فلاسفه می گویند هیولایی عنصری و هیولای فلکی است که هیولای عنصری، واحد است و هیولای فلکی ۹ تا است و مجموعا ۱۰ تا می شود که همه آنها یک نوع ارتباط با جسم دارند. هیولی یا هباء یک وجود عقلی دارد و به آن می گویند «انیت عقلیه». حتی صورت عقل را هم خداوند _ تبارک _ در این هباء آفریده است یعنی مجردات هم این هیولی و این هباء را دارند پس این هباء که عرفا می گویند اعم از هیولی است که فلاسفه می گویند این، ماده ی کل عالَم است چه مجردات و چه غیر مجردات. در حالی که هیولی ماده افلاک یا عناصر است.

اما هباء از چه چیز آفریده شده؟

به این صورت است «و تلک الماده من عِرق نور المحمدی صلی الله علیه و آله و سلم المخلوقه منها جمیع الموجودات العلویه و السفلیه»

بیان وجه پنجم: اولین صورتی که خداونـد ــ تبارک ــ در هباء آفریـد صورت انسان بود این اولین صورت، نشان می دهد که صورت منتخب بوده است و الاـ اول قرار داده نمی شـد مـا ممکن است در یـک مـاده «مثـل موم» که به دسـتمان داده می شود صورتی را ایجـاد کنیم سـپس زیر و روی آن را نگـاه کنیم و ببینیم اگر جـایی از آن معیوب است آن را اصـلاح کنیم. صورت اولی را از بین می بریم و صورت دومی را ایجـاد می کنیم باز هم می بینیم جایی از صورت دوم نقص دارد لـذا آن را اصـلاح می کنیم. سـپس صـورت سـوم می آوریم. نزد مـا آخرین صـورت، بهـترین صـورت است چـون به تدریـج عیوبش را بر طرف کردیم اما در مورد خداونـد ــ تبارک ــ نمی توان این حرف را زد و اینطور نیست که موجودی را بیافرینند سـپس جایی از آن را ببینید که ناقص آفریده به دنبال کامل کردن آن برود. آن که را اول آفریده معلوم می شود که آن را انتخاب کرده و آفریده و لـذا از ابتـدا آن را کامـل می آفرینـد. همان خودِ اولیتِ خلق نشان می دهـد که این کامل است سـپس خداونـد ــ تبارک ــ صورتی را در هباء آورد که منتخب خودش بوده و اولین صورت هم بود سـپس انسان را در این عالم بر آن صورت خلق کرد. نمی گویـد آدم را بر صورت خداوند ــ تبارک ــ آفرید بلکه می گوید آدم را بر صورت همان چیزی که در هباء آفریده بود آفرید. ضمیر «علی صورته» را به خداوند ــ تبارک ــ بر نمی گرداند.

ص: ۲۶۳

این توجیه پنجم است که بیان شد. اما چون بحث در این بود که ضـمیر «صورته» به خداوند ــ تبارک ــ بر گردد از این جهت توضـیح بـدهیم که خداونـد ــ تبـارک ــ این آدم را در آن هباء بر صورت خودش آفریـد و آدم را در اینجا بر صورتی که در هباء آفریده بود آفرید که بالاخره باز هم آدم علی صوره الله بشود. باز هم ضمیر «علی صورته» در اینصورت به الله تعالی بر می گردد. این مطلب در عبـارت نیست ولی چون بحث مـا در این است که ضـمیر «صورته» را به الله برگردانیم این مطلب را اضافه کردیم.

مرحوم قاضـی سـعید می فرماید این مطلب برای من روشن نیست سـپس می فرمایداگر صحیح باشد می تواند توجیه کننده «ان الله خلق آدم علی صورته» باشد که توجیهش را بیان کردیم.

این که مرحوم قاضـی سـعید می فرماید این مطلب نزد من روشن نیست مرادش چیست؟ آیا هباء روشن نیست یا این مطلب که صورت انسان اولین صورتی بوده که در هباء خلق شده روشن نمی باشد.

عبارت مصنف هیچکدام را تبینن نمی کند ولی ظاهراً منظورش این است که اولین صورتِ مخلوق، صورت انسان باشد نزد من روشن نیست زیرا هباء یک اصطلاح عرفانی است که همه عرفا آن را قبول دارند. ظاهر شریعت درباره این مطلب ظاهرا ساکت است نمی گوید آدمِ جسـمانی، اولین مخلوق است بلکه جزء آخرین مخلوق ها است ولی درباره آن آدمی که در هباء آفریده شده صحبتی ندارد. البته عبارت مرحوم قاضی سعید روشن نیست شاید ایشان در اصل هباء شک داشته باشد.

ص: ۲۶۴

توضیح عبارت

«الوجه الخامس: قد قیل: ان اول صوره ظهرت فی الهباء هی صوره الانسان و لم یکن یقبل الهباء غیرها»

تعبیر به «لم یکن» کرد نه «لا ـ یکون». یعنی نمی خواهد بگوید این هباء صورت انسان را قبول کرده و صورتهای دیگر را قبول نمی کند.

مراد از «لم یکن» این است: وقتی که خداوند ـ تبارک ـ صورت انسان را در هباء آفرید در آن وقت، چیزی غیر از انسان را قبول نکرده بود یعنی آن وقت اولین صورت را که می خواست بپذیرد صورت انسان بود. نمی خواهد بگوید این هباء صورت دیگری نمی پذیرد چون بعدا می گوید صورت عقلی و نفسی را پذیرفته.

«لم یکن یقبل»: درگذشته ای که انسان می خواست آفریده شود قبل از انسان، این هباء چیزی را قبول نکرده بود.

«ثم ظهرت الصوره العقلیه و کذا النفسیه فی تلک الإنیّه العقلیه»

بعد از اینکه صورت انسان در هباء ظاهر شد صورت عقلیه و بعداً صورت نفسیه ظاهر شد یعنی عقل و نفس را خداوند ـ تبارک ـ بعد از انسان آفرید.

«فی تلک» متعلق به «ظهرت» است یعنی صورت عقلیه و نفسیه در این انّیّت عقلیه ظهور پیدا کردند. مراد از انّیّت عقلیه همان هباء است که وجود عقلی دارد. از این جهت گفتند که با هیولای فلسفی فرق می کند فلسفه، به هیولی وجود عقلی نمی دهد اما هبائی که در عرفان مطرح می شود وجود عقلی دارد لذا ماده برای خود عقل هم قرار می گیرد. در حالی که هیولای فلسفی ماده برای عقل و حتی ماده برای نفس هم نمی شود.

ص: ۲۶۵

نکته: مراد از مـاده، قابـل است یعنی چیزی که می توانـد قبول کنـد مثلا فرض کنیـد ما وجود منبسط داریم وجود منبسط، یک وجود خـالی است و هیـچ چیزی در آن نیست. مـاهیت انسان در یک قسـمت آن قرار می گیرد، ماهیت فلک در قسـمت دیگر قرار میگیرد و ...

به این ترتیب موجودات موجود می شونـد. الان وجود منبسط به این بیان که کردیم امر قابل می شود با اینکه ماده رایج نیست. یعنی این ماده، ماهیت را قبول کرد و با ماهیت متحـد شد و انسان و ملک و فلک و... ساخته شد. که خود وجود منبسط در این بیانی که کردیم قابل می شود.

در بعضی روایات که در جلد اول همین کتاب آمده بود فرموده بودند ماده اصلی همه موجودات، «از عقل تا هیولی» آب است این آب با هباء یکی می شود ولی آن ماء چه می باشد؟ اگر یادتان باشد در جلد اول تعبیر به هیولای کلّ عالم کردیم نه اینکه فقط هیولای عالم جسمانی باشد.

نکته: تعریف هباء طبق کتاب اصطلاحات الصوفیه: «هی الماده التی فتح الله فیها صُوَر العالم و هو العنقاء المسماه بالهیولی».

این سه اصـطلاح را «که هبـاء و عنقـاء و هیولی است» در این عبـارت کوتـاه جمع کرده از طرفی تعبیر به «صور العالم» کرده نه «صور العنصر»

«هذا شی لم یتضح لی الی الان»

مرحوم قاضـی سـعید می فرمایـد تا الان برای من این مطلب روشن نیست. بیان کردیم که شایـد مرادش این است که اصل هباء روشن نیست یا اینکه اولین صورتی که در هباء ظاهر شده صورت انسان است روشن نیست.

ص: ۲۶۶

«وعسی ان یکون صحیحا»

ممکن است صحیح باشد

«فان صح فتلك الصوره الهبائیه هی الصوره التی اصطفاها و اختارها علی سائر الصور»

اگر صحیح باشد آن صورت هبائیه که همان صورت انسان است که به عنوان اولین صورت در هباء آفریده شده» خداوند _ تبارك _ آن را انتخاب کرده اما از چه جهت انتخاب کرده؟ شاید از همین جهت که اولین صورتی است که آفریده آن را انتخاب کرده است. شاید خودش هم بعدا خبر داده و فرموده «لقد کرمنا بنی آدم» که من صورت انسان را تکریم کردم.

«ثم خلق الانسان فی تلك الصوره المصطفاه»

سپس خداوند _ تبارك _ انسانهای بیرونی را در آن صورت انتخابی، آفرید که الان ملاحظه می کنید این انسان بر صورت آن انسان آفریده شد. در این صورت ضمیر «صورته» به خداوند _ تبارك _ برنگشت بلکه به انسانی که در هوا آفریده شده برگشت. ولی چون بحث ما در این بود که ضمیر «صورته» به خداوند _ تبارك _ برگردد اشاره کردیم که بگویید آن صورتی که در هباء آفریده شده بر صورت الله تعالی بوده است و آنچه در اینجا آفریده شده بر صورت موجود در هباء بوده و به واسطه این هم علی صوره الله بوده است.

صفحه ۲۲۷ سطر ۶ قوله «الوجه السادس»

وجه ششم: در وجه ششمی که ایشان برای «ان الله خلق آدم علی صورته» می آورند از آیه **(**إِنِّی جَاعِلٌ فِی الْأَرضِ خَلِیفَه**)**(۱) استفاده می کنند منظور از خلیفه، انسان است که بعضی گفتند مراد انسان کامل است و بعضی گفتند مطلق انسان مراد است. البته از بیاناتی که مرحوم قاضی سعید می آورد معلوم می شود که ایشان، خلیفه را انسان کامل می داند نه مطلق انسان. ما هم خلیفه را انسان کامل قرار می دهیم.

۱- (۳) بقره/سوره۲، آیه ۳۰.

خلیفه با مستخلفٌ عنه بایـد یک ارتباطی داشـته باشـد که این، خلیفه شـده ولی بقیه نشدند و این را هم می دانیم که گاهی از اوقـات خلیفه ممکن است جـای مسـتخلفٌ عنه شود و گـاهی هم مسـتخلف عنه در این جا قرار بگیرد. پس می توان گفت این آدم، خلیفه ی آن آدم است یعنی در خَلـفِ او آمـد و در اینجـا نشـست» یـا آن اصـل، خلیفه ی این است. زیرا خلیفه به معنـای جانشـین است اگر اصـلی برود خلیفه جانشـین اصلی می شود و اگر خلیفه برود اصلی جانشین آن می شود پس از هر دو طرف خلافت وجود دارد لذا در بعضـی ادعیه که مرحوم قاضـی سعید هم به آن اشاره می کند آمده «انت خلیفه محمد صلی الله علیه و آله» که در بعضـی جاهـا پیـامبر خلیفه است و در بعضـی جاهـا به خداونـد ـ تبـارک ـ می گوییم که تو خلیفه هسـتی. پس خلیفه گاهی جانشـین ـ مسـتخلف عنه می شود و گاهی مسـتخلف عنه جانشـین خلیفه می شود پس خلیفه دو طرفی است. این بیانات که شد نشان می دهد که ارتباط بین خلیفه و مستخلف عنه باید خیلی قوی باشد. این همه انسان در این شهر وجود دارد ولی وقتی رئیس از شـهر خارج می شود یک فرد مشخص را جانشین خودش می کند بالاخره یک ارتباطی با این شخص دارد که بیش از ارتباطی است که با دیگران دارد یا قابلیتی در این می بینـد که بیش از قابلیتی است که در دیگران می بیند. بالاخره چیزی هست که این را انتخاب می کنـد و بقیه را انتخاب نمی کند این همه موجود وجود دارد ولی خداوند ـ تبارک ـ انسان را بـه عنـوان خلیفه انتخـاب کرد. علت آن چیست؟ بایـد یـک مناسـبتی باشـد که آن مناسـبت این است که تمـام کمالا ـتی که حقیقتش در خداوند تبارک است رقیقه اش در این موجود است و بقیه مظهر همه کمالات نیستند ولی این، مظهر همه کمالات است. تمام کمالاتی که در آنجا هست و می تواند ظاهر شود «اسـماء مسـتاثره را کاری نداریم» ظهور همه آنها در انسان است. بر خلاـف بقیه موجودات که هر کـدام مظهر کمـالی از کمالاـت هسـتند و مظهر جـامع نیسـتند. پس این انسـان است که جامع کمالات است و به همین جهت می تواند خلیفه باشد خداوند ـ تبارک ـ انسان را خلیفه خودش قرار داد زیرا که این خلیفه به صورت مسـتخلف عنه است. یعنی حقایق او در او ظاهر شده پس این بر صورت او است. اگر بر صورت او است اشـکال ندارد که بگوییم «ان الله خلق آدم علی صورته»

نکته: بین خلیفه خداوند ــ تبارک ــ و خلیفه پادشاه خیلی فرق است زیرا پادشاه وقتی می رود دسترسی به این شهر ندارد اما خداوند ــ تبارک ــ که در زمین خلیفه می گذارد خودش بهتر از آن خلیفه در زمین تصرف می کند اینطور نیست که دستش از زمین کوتاه باشد.

مرحوم قاضی سعید می فرماید که تمام موجودات ظهور اسماء الهی اند ولی خلیفه نیستند. انسان چون ظهور همه اسماء است خلیفه شده است سپس می فرماید ظهور همه اسماء بودن هم کافی نیست شرطی اضافه بر این لازم است و آن این است که قلبش جایگاه خداوند ــ تبارک ــ باشد که خود خداوند ــ تبارک ــ فرموده «لا یسعنی ارض و لا سمائی بل یسعنی قلب عبدی المؤمن فانه ینقلب معی»

باید قلبش جایگاه خداوند ــ تبارک ــ باشد اینچنین انسانی را ما خلیفه می دانیم. خداوند ــ تبارک ــ انسان را خلیفه خودش قرار داد و خلیفه بر صورت مستخلف عنه است پس انسان را برابر صورت خودش قرار داد.

توضیح عبارت

«الوجه السادس قال الله تعالی (اِنّی جَاعِلٌ فِی الاَرضِ خَلِیفَه)»

بعضی از مفسرین به دنبال کلمه خلیفه این جمله را آوردند «یکون حجه لی فی ارضی علی خلقی»، یعنی تعبیر به حجت کردند و اگر مقداری بالاتر برویم اینطور می شود «لیکون مدبّرا باذنی». البته منظور انسان کامل است نه هر انسانی.

«و الخلیفه من ینوب المستخلف»

خلیفه، جانشین مستخلف می شود.

«و ینبعی ان تکون علی صورته»

ضمیر «صورته» به «المستخلف» برمی گردد.

مرحوم قاضی سعید تا اینجا مطلب را تمام کرد یعنی روشن کرد که «ان الله خلق آدم علی صورته» به چه معنی است؟ یعنی آدم را خلیفه خودش قرار داد چون خلیفه باید بر صورتِ مستخلفٌ عنه باشد و خداوند ـ تبارك ـ اگر این را خلیفه قرار داد یعنی او را بر صورت خودش آفرید.

سوال: اینکه گفته می شود بر صورت خداوند ـ تبارك ـ باشد به چه معنی است؟

جواب: مسلما مراد صورت حسی نیست زیرا خداوند ـ تبارك ـ صورت حسی ندارد بلکه مراد صورت معنوی است یعنی همان کمالاتی را که من داشتم به او دادم ولی من حقیقت را داشتم و او رقیقت را داشت.

«بمعنی انّ لا یشذّ منه کمال الا و قد ظهرفیه»

ضمیر «فیه» به «خلیفه» بر می گردد.

کلمه «انّ» باید به تخفیف نون خوانده شود و تشدید آن باید خط خورده شود.

ترجمه: کمالی از آن مستخلف باقی نمی ماند جزء اینکه در آن خلیفه یافت می شود.

«و الا فکل موجود مظهریه خاصه»

«و الا»: اگر جامعیت کمال نباشد همه موجودات مظهرند پس همه موجودات باید خلیفه بشوند.

در خلیفه، جامعیت «یا به تعبیری که مناسب بحث ما است علی صوره المستخلف بودن» معتبر است و الا اگر معتبر نباشد همه موجودات چون مظهر اسمی از اسماء هستند باید خلیفه بشوند در حالی که همه موجودات خلیفه نمی شوند پس معلوم می شود که در خلیفه شرطی وجود دارد و آن، مظهریت جمیع صفات بودن است که این برای هیچ موجودی جز انسان نیست.

ص: ۲۷۰

ترجمه: و اگر این جامعیت در خلیفه بودن دخالت نمی داشت هر موجودی چون مظهریت مخصوصی دارد پس باید خلیفه باشد در حالی که خلیفه نیست «پس خلافت برای موجودی است که جامعیت داشته باشد»

«فالذی یشرّف بالخلافه یجب ان یستجمع تلك الکمالات الظاهره فی العالم مع زیاده ما فی القدسیات»

ان که مشرّف به خلافت می شود باید مستجمع تمام کمالات ظاهره در عالَم باشد و این کافی نیست بلکه زایده ای لازم دارد و آن زیاده آن چیزی است که در کلمات قدسی آمده است.

معنای احادیث قدسی: احادیث قدسیه احادیثی هستند که معنای آنها وحی شده یعنی به وسیله وحی در اختیار پیامبر قرار گرفته ولی الفاظشان وحی نشده و در اختیار پیامبر است که خودش انشاء کرد بر خلاف قرآن که هم معنایش و هم الفاظش وحی شده است.

«لا یسعنی ارضی و لا سمائی بل یسعنی قلب عبدی المومن فانه ینقلب معی»

در صفحه ۲۳۸ سطر ۱۵ این حدیث را می آورد و به آخر آن کلمه ای اضافه کرده و فرموده «فانه ینقلب معی و فیّ»

زمین و آسمان به خاطر اینکه قابلیت ندارند گنجایش مرا ندارند بلکه قلب عبد مومن من گنجایش من را دارد، اما به چه علت قلب عبد مومن گنجایش دارد؟ چون معدن تمام کمالات من است «ولی کمالات ظاهر شده نه حقایق کمالات» من هم که صاحب کمالات هستم جایم در آنجا است اما در بقیه موجودات فقط یك کمال از کمالات من است لذا آنها وسعت من را ندارند. آنها وسعت دارند که فقط ظهور یك کمال باشند. انسان است که وسعت تمام کمالات را دارد لذا خداوند _ تبارك _ در قلب عبد مومن است.

ص: ۲۷۱

«فانه ینقلب معی»: انقلاب، گاهی انقلاب در ذات است و گاهی انقلاب در صفات و احوال است. انقلاب در ذات محال است چون منقلِب به موجودی گفته می شود که بعد از انقلاب، موجود باشد و حالی عوض کرده باشد اگر ذات، منقلِب شود آن ذات باقی نمانده. نمی گویند ذات، منقلِب شد بلکه می گویند ذات، معدوم شده. انقلاب ذات در واقع انعدام ذات است.

اما انقلاب در صفات و احوال داریم زیرا در تمام حالاتی که برای ما به وجود می آید ما انقلاب در حال پیدا می کنیم. این عبارت می فرماید: مومن با من منقلِب می شود یعنی وقتی از حالی به حالی وارد می شود باز هم همراه من است و من هم همراه او هستم. یعنی اینطور نیست که در یک حالی من همراه او باشم بعد از اینکه از آن حال به حال دیگر منقلِب شد من را فراموش کند و من همراه او نباشم بلکه از حالی به حالی در می آید و من همچنان همراهش هستم و دائم التوجه به من است. همیشه و در همه حال با من است.

از طرفی آن عبارت که می گوید من در قلب عبد مومن هستم می رساند که دائم التوجه به من است. چون قلب یک وجود ادراکی است و در لسان شریعت، مغز را وجود ادراکی نمی نامند بلکه قلب را می نامند. در هر جا وقتی ادراک و تعقلی میخواهد تحقق پیدا کند نمی گویند مغز تو ادراک پیدا کرد بلکه می گویند قلب تو ادراک کرد. پس قلب یک وجود ادراکی است و خداوند ــ تبارک ــ می فرماید من در قلب مومن هستم. معنی ندارد که در قلب مومن و در وجود ادراکی مومن باشد ولی مومن او را ادراک نکند و از او غافل باشد. پس انسان باید دائم التوجه به الله باشد و آن انسانی که دائم التوجه به الله است خداوند ــ تبارک ــ در قلب او است. خداوند ــ تبارک ــ در قلب هر کسی نیست. به تعبیر دیگر: من در وجود ادراکی مومن هستم و او دائما ادراکش متوجه من است. انسانی که اینگونه باشد می تواند خلیفه باشد.

ص: ۲۷۲

نکته: خلیفه باید دو چیز را داشته باشد:

۱ _ جامعیت ظهور.

۲ _ التفات تام به آن ظاهر.

لذا اگر گفته شود خلیفه آن است که فقط جامع صفات باشد ما هم می توانیم بگوییم چون جامع صفات هستیم پس خلیفه می باشیم مرحوم قاضی سعید به خاطر اینکه نقض وارد نشود می فرماید خلیفه دو صفت دارد.

«ولو لم یکن له هذه الجامعیه المعبره عنها بانه خلق علی صورته لم یسع الله قلبه»

اگر این جامعیت را که معبَّر است از این جامعیت به اینکه «خُلِق علی صورته» است را نمی داشت قلبش وسعت خداوند _ تبارک _ را نمی داشت. یعنی این جامعیت، شرط پدید آمدن این سعه است که این جامعیت را همه ما داریم و شرط را هم بالقوه داریم و باید آن را بالفعل کنیم.

نکته: جامعیت اوصاف را انسانها بالقوه دارند یعنی انسان می تواند انسان کامل شود ولی بالقوه دارند. آن که همه این جامعیت ها را ظاهر کرده خلیفه می باشد علت مواخذه هم همین است که چرا این قوه را فعلیت ندادید. تو می توانستی صفات کمالیه را داشته باشی. خداوند _ تبارک _ در ما، هم قوه صفات کمالی را قرار داده هم قوه صفات نقص را قرار داده و به ما گفته هر کدام را که خواستی با اختیار خودت فعلیت بده. خیلی از ما انسانها به سراغ صفات نقص می رویم و آنها را فعلیت می دهیم بعضی هم که حُسن انتخاب دارند به سراغ صفات کمال می روند و آن را فعلیت می دهند و آنهایی که صفات کمال را فعلیت می دهند قلبشان جایگاه خداوند _ تبارک _ می شود پس آن شرط اول که عبارت از جامعیت است اگر حاصل شود شرط دوم « یعنی وسعت» را هم در پی دارد و وقتی هر دو با هم جمع شد خلافت صدق می کند.

ص: ۲۷۳

ترجمه: اگر برای انسان این جامعیت صفات نبود جامعیتی که از این جامعیت تعبیر به « خُلِق علی صورته» شده «یعنی تمام کمالات اله را ظاهر می کند. بیان کردیم که مراد از صورت، مُظهِر است و این شخص تمام کمالات اِله را اظهار می کند» قلب او جایگاه خداوند ــ تبارك ــ شود.

«فعن مولانا امیر المومنین ــ علیه السلام ــ فی خطبته: انا الموصوف بالف صفه من صفات الله غیر الالوهیه انا نور مخلوق و عبد مرزوق»

من هزار صفات از صفات الهی دارم مراد از هزار، هزارِ عددی نیست بلکه تاکید و مبالغه است.

امام علیه السلام می فرماید من مظهر خیلی از صفات هستم یعنی مراد صفات بارزه و ظاهره است نه صفات مستاثره.

سپس برای اینکه کسی امام علیه السلام را که دارای این صفات است خدا نداند در ادامه می فرماید «انا نور مخلوق» و به این اکتفا نمی کند و می فرماید « عبد مرزوق» یعنی من خدا نیستم اگر چه این صفات الهی را دارم.

ادامه وجه ششم و وجه هفتم در معنای حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته»/ حدیث هجدهم/ خداوند ــ تبارک ــ جسم و صورت نیست ۹۳/۰۱/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه وجه ششم و وجه هفتم در معنای حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته»/ حدیث هجدهم/ خداوند ــ تبارک ــ جسم و صورت نیست.

«و بالجمله فالمستخلف و الخلیفه یجب ان یکون کل واحد منهما یقوم مقام الآخر»(۱)

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۳۷، س۱۳.

بحث ما در وجه ششم از وجوهی بود که جمله «ان الله خلق آدم علی صورته» را توجیه می کردند. در این وجه ششم از آیه (اِنّی جاعِلٌ فی الارضِ خَلیفَه)(۱)استفاده کردیم و گفتیم که خاصیت خلیفه بودن این است که بر صورتِ مستخلفٌ عنه باشد یعنی کمالاتِ مستخلفٌ عنه در آن موجود باشد چون منظور از صورت، صورت ظاهری نیست بلکه صورت معنوی است و صورت معنوی همان کمالات است پس خلیفه باید دارای کمالاتِ مستخلفٌ عنه باشد تا بتواند خلیفه و جانشینِ مستخلفٌ عنه باشد وقتی خداوند ــ تبارک ــ انسان را خلیفه قرار داد باید انسان دارای کمالات الهی باشد تا بتواند شانیت خلیفه را داشته باشد وقتی انسان بر کمالاتِ واجب تعالی بود صدق می کند که بر صورت او می باشد چون همانطور که بیان کردیم مراد از صورت، صورت ظاهری نیست بلکه صورت معنوی است و صورت معنوی به معنای کمالات است اینکه می گوییم انسان بر صورت خداوند ــ تبارک ــ است یعنی کمالات الهی را دارد ولی در حد خودش دارد یعنی به وجود امکانی نه به وجود

واجبی. به عبارت دیگر در حدّ رقیقه است نه در حد حقیقت. این، توضیحی بود که در جلسه قبل بیان شد حال مصنف اضافه می کند که نه تنها خلیفه باید بر صورت مستخلَف باشد بلکه مستخلَف هم بر صورت خلیفه است. بالاخره یک ارتباطی بین این دو می باشد که این را خلیفه کرده و آن را مستخلفٌ عنه کرده است و این ارتباط را هم می توان به خلیفه اسناد داد هم به مستخلفٌ عنه اسناد داد یعنی آن ارتباط، همان صورت است و می توان گفت مستخلفٌ عنه بر صورت خلیفه است ومی تو ان گفت که خلیفه بر صورت مستخلفٌ عنه است چون کمالات او، کمالات این هم هست و هر دو کمال یکدیگر را دارند ولی مستخلَف، به حقیقت، آن کمالات را دارد و خلیفه، به رقیقت، آن کمالات را دارد. مستخلف، به وجوب آن کمالات را دارد و خلیفه، به امکان آن کمالات را دارد. فرق بین وجوب و امکان یا فرق بین حقیقت و رقیقت، یک فرق بی نهایت است یعنی ما وقتی خلیفه را به این صورت معنی کنیم هیچ وقت قائل به تشبیه و شبیه برای خداوند ـ تبارک ـ نمی شویم چون تفاوت بین خلق و خالق را رعایت می کنیم ولی اینطور ادعا می کنیم که مستخلفٌ عنه به صورت خلیفه است یعنی حقیقت آنچه را که خلیفه دارد، مستخلفٌ عنه خواهد داشت. خلیفه هم به صورت مستخلفٌ عنه است یعنی رقیقه آنچه را که مستخلفُ عنه دارد خلیفه هم دارد. آنچه مهم است اصل کمالات است و اصل کمال علم و قدرت و در مستخلفٌ عنه هست در خلیفه هم هست اما چگونه وجود دارد؟ نحوه وجود داشتنش، تفاوت زیادی دارد. پس هم خلیفه و هم مستخلفٌ عنه هر دو با ید بر صورت یکدیگر باشند اگر انسان خلیفه الهی است پس بر صورت خداوند ـ تبارک ـ است. از ان طرف هم می توان گفت. ولی از آن طرف، گفته نشده و الا این بیانی که می گوییم می توان گفت خداوند ـ تبارک ـ بر صورت انسان است ولی این را نمی گوییم چون این مطلب، رائحه این محذور را دارد که ما انسان را اصل قرار دهیم.

ص: ۲۷۵

۱- (۲) بقره/سوره۲، آیه ۳۰.

وقتی می گوییم این بر صورت آن است آن، اصل قرارداده می شود و این، فرع قرار داده می شود یعنی اگر گفته شود خداوند ـ تبارک ـ بر صورت انسان است حرف باطلی نزدیم ولی چون از این کلام استشمام می شود که انسان اصل باشد ما احتراز از گفتن داریم و این عبارت را بکار نمی بریم بلکه می گوییم «انسان بر صورت خداوند ـ تبارک ـ است» سپس مرحوم قاضی سعید برای اینکه مطلب خودشان را اثبات کنند استناد می کند به دعایی که در روزهای ماه رمضان خوانده می شود که در آن دعا از خداوند ـ تبارک ـ تعبیر به خلیفه پیامبر شده و این، شهادت می دهد که رابطه بین خلیفه و مستخلفٌ عنه طرفینی است و می تو ان این را خلیفه آن و آن را خلیفه این قرار داد. در جلسه گذشته توضیح دادیم که وقتی اصل می رود خلیفه جانشین آن می شود و قتی خلیفه می رود آن اصل می آید و جای خلیفه می نشیند. پس هر کدام خلیفه دیگری می شوند ولو یکی اصل و یکی فرع است ولی می توان در مورد هر دو گفت که یکی خَلفِ دیگری می آید و جانشین دیگری می شود.

سپس مرحوم قاضی سعید می فرماید این مطالب، مطالبی است که با فکر بدست نمی آید و فوق فکر است باید به این مطالب از طریق حدس رسید نه با حرکت فکری، بلکه از طریق حدس است یعنی القاء می شود و بدون فکر وارد ذهن می شود. کسانی که قدرت حدس دارند می توانند این مطالب را درک کنند اما کسانی که قدرت حدس ندارند و می خواهند مطالب را با فکر حل کنند شاید به مطالب ما راهنمایی نشوند. این، تتمه بحثی بود که در جلسه قبل شروع کردیم.

ص: ۲۷۶

توضیح عبارت

«و بالجمله فالمستخلف و الخلیفه یجب ان یکون کل واحد منهما یقوم مقام الآخر»

هر یک جانشین دیگری می شود به همان بیانی که گفتیم، یعنی وقتی اصل می رود فرع به جای آن می نشیند و وقتی هم فرع می رود دوباره اصل می آید اگر چه آن که اصل است از اصل بودن نمی افتد و آن که فرع است از فرع بودن نمی افتد ولی جانشین یکدیگر می شوند پس جا دارد که بگوییم این، خلیفه آن است و آن، خلیفه این است.

«و هی معنی کون کلٍّ علی صوره الآخر»

هر دو را می توان گفت بر صورت دیگری است یعنی خلیفه بر صورت مستخلفٌ عنه است و مستخلفٌ عنه هم بر صورت خلیفه است. اگر گاهی ما نمی گوییم به خاطر این است که شاید به نظر شنونده برسد که ما خداوند _ تبارک _ را فرع قرار دادیم و انسان را اصل قرار دادیم. اگر چه این نظر، نظر بدوی است و سریع بر طرف می شود ولی ما می خو ا هیم به همین اندازه هم توهم پیش نیاید.

«ففی ادعیه اهل البیت مما یدعی به فی ایام شهر رمضان: انت خلیفه محمد و ناصره اسئلك ان تنصر وصی محمد و خلیفه محمد _ صلی الله علیه و آله _»

از دعاهایی که در روزهای ماه رمضان خوانده می شود این است که تو خلیفه هستی «از طرفی پیامبر هم خلیفه است پس بر هر دو اطلاق خلیفه شده»

ص: ۲۷۷

«فَتَحدَّس تُرشَد ان شاء الله»

این مطالبی را که من گفتم با حدس حل کن «و با فکر به سختی حل می شود» و راهنمایی می شود اگر خداوند _ تبارک _ بخواهد «نه اینکه حدس حتماً تو را راهنمایی کند»

«و هذه الوجوه بعضها قریب من بعض فی الماخذ»

این عبارت خوب بود سر خط نوشته شود اما چون مصحّح، وجوه را سر خط می نوسید نخواست این عبارت را سر خط بنویسد و الا ـ این عبارت دنباله وجه ششم نیست بلکه مربوط به کلِّ وجوه است یعنی هم مربوط به وجوه قبل است و هم زمینه برای وجوه بعدی است. در وجوه قبل ما دو صورت درست کردیم:

۱ _ صورت خداوند _ تبارک _ .

۲ _ صورت انسان. سپس گفتیم که صورت انسان، محاذی صورت خداوند _ تبارک _ است در توجیهات بعدی، دو صورت درست نمی کند بلکه یک صورت درست می کند. مرحوم قاضی سعید با این عبارت همین مطلب را می فرماید که بعضی از وجوه سابق به بعض دیگر نزدیک بودند و همه آنها دو صورت را مطرح می کردند. سپس می گوید: اما وجه هفتم و هشتم فقط یک صورت را مطرح می کند.

ترجمه: درماخذ و ریشه و اصل، بعض این وجوه شبیه به یکدیگرند «چنانکه قبلا توضیح دادیم ریشه این وجوه یکی است ولی تبیین آنها فرق می کند»

«و کلها مبتنیه علی وجود صورتین تحاذی واحده منها الاخری کما لا یخفی»

ص: ۲۷۸

نسخه صحیح باید «واحده منهما» باشد.

همه این وجوه ۶ گانه مبتنی بود بر اینکه دو صورت موجود است:

۱ ـ صورت خداوند ـ تبارک ـ .

۲ ـ صورت انسان.

یکی از این دو صورت «که صورت انسان است» محاذی صورت دیگر است «که صورت خداوند ـ تبارک ـ می باشد» عکس این مطلب را هم می توان گفت ولی نمی گوییم تا گمان نشود که صورت انسان اصل است.

مراد از محاذات، محاذاتِ جسمانی نیست بلکه دو چیز وقتی مقابل هم باشند گفته می شود به محاذات هم هستند. در اینجا مراد محاذات معنوی است یعنی آنچه او دارد این هم دارد. یعنی آنچه که آن صورت مشتمل است این صورت هم مشتمل است ولی آن که آن صورت مشتمل است علی وجه الحقیقه است و آن که این صورت مشتمل است علی وجه الرقیقه است.

صفحه ۲۳۷ سطر ۲۰ قوله «الوجه السابع»

وجه هفتم: در وجه هفتم اینگونه گفته می شود که در عالم ربوبی صورتی وجود ندارد تا ما بگوییم انسان بر آن صورت آفریده شده.

در وجه هفتم منکر وجود صورت در عالم ربوبی می شود و می گوید تنها صورتی که موجود است صورت انسان است البته دقت شود که ما در عالم ربوبی و عالم انسانیت مطرح می کنیم و به بقیه جاها کاری نداریم.

زیرا بقیه جاها هم صورت است مثل صورت حیوانات و صورت نباتات و جمادات. اما الان بحث ما درباره خداوند ـ تبارک ـ «یعنی عالم ربوبی» و انسان است. «ان الله خلق آدم علی صورته» که ضمیر «صورته» به الله بر میگردد و ادعا می کنیم در عالم ربوبی صورت نیست. معنای عبارت چگونه می شود؟ با برگرداندن ضمیر به الله نشان می دهد که صورت، صورت خداوند ـ تبارک ـ است با وجود این می گوید در عالم ربوبی صورت نیست. توجیه این چگونه است؟ مرحوم قاضی سعید اینگونه توضیح می دهند که «صورته» به معنای «صورتی که خداوند ـ تبارک ـ آن را انتخاب کرده» است مثل اینکه وقتی گفته می شود کعبه، بیت الله است یعنی بیتی است که خداوند ـ تبارک ـ آن را انتخاب کرده یا می گوییم روح انسان، روح الله است یا حضرت عیسی علیه السلام، روح الله ااست یعنی روحی است که خداوند ـ تبارک ـ آن را انتخاب کرده است. یا می فرماید (و نفخت فیه من روحی) (۱)که مراد روح الله است ولی به جای الله تعبیر به یاء متکلم کرده است لذا معنای حدیث این می شود: خداوند ـ تبارک ـ خلق کرد آدم را بر صورتی که خودش انتخاب کرده است.

۱- (۳) حجر/سوره۱۵، آیه۲۹.

طبق این معنی، صورتی برای عالم ربوبی قائل نیستیم تا بگوییم صورت انسان به وزان همان صورت عالم ربوبی است فقط صورت برای انسان قائل هستیم و عبارت را به اینصورت توجیه می کنیم.

در این وجه هفتم چیزی تقدیر گرفته می شود ولی این تقدیر به خاطر این است که اضافه، اضافه تشریفی است و ما این را یافتیم که اضافه، اضافه تشریفی است و لذا چیزی در تقدیر میگیریم. یعنی به خاطر شرافت روح است که خداوند _ تبارک _ آن را به خودش اسناد داده. به خاطر شرافت این بیت است که خداوند _ تبارک _ آن را به خودش اسناد داده . به خاطر شرافت این صورت است که خداوند _ تبارک _ آن را به خودش اسناد داده و الا همه جا بیت خداوند _ تبارک _ است و همه چیز مستند به خداوند _ تبارک است. چرا این صورت و این روح و این بیت را به خودش مستند کرد؟ علتش همان تشریفات است.

ما به خاطر اینکه اضافه، اضافه تشریفی است کلمه «اصطفاه» را تقدیر می گیریم.

و ضمیر «صورته» به انسان بر نمی گردد بلکه به الله بر می گردد.

توضیح عبارت

«الوجه السابع: و مما یقرب فهمه و یتضح طریقه و یبعد عن الشبهه سبیله فی معنی هذا الخبر و کذا المروی عن النبی _ صلی الله علیه و آله _ ان لیس هناک صوره بای معنی کان»

«مما یقرب» خبر مقدم است و «ان لیس هناک صوره» مبتدی موخر است.

ص: ۲۸۰

«مما یقرب»: از چیزهایی که فهمش نزدیک است. تعبیر به «مما یقرب» می کند به خاطر این است که در این توجیه هفتم، برای عـالم ربوبی صورت نمی آیـد. اگر صورت را در عـالم ربوبی ببریـد درک آن سـخت می شود چون ما بایـد از آنچه که اُنس داریم عبور کنیم ما وقتی «صورت» را می شـنویم به معنای مانوس منتقل می شویم بایـد از این معنای مانوس عبور کنیم و عبور کردن از این معنی، سخت است. اما در وجه هفتم صورتی در عالم ربوبی قائل نمی شویم. صورت را مربوط به انسان می کنیم و فهم این مطلب آسان است لذا تعبیر به «یقرب فهمه» می کند.

ترجمه: از توجیهـاتی که فهمش نزدیـک است «چون از عالم جسم بیرون نمی رویم و درعالم ربوبی قرار نمی گیریم» و راهش واضـح است «چون در عـالم مادی است و ما با عالم مادی مانوس هستیم» و راهش راهی نیست که در آن شـبهه وارد شود «اما در راههای قبلی چون راه ماوراء طبیعت بود ممکن بود شبهه هایی پیش بیاید و ابهامهایی باشد»

«فی معنی هـذا الخبر»: مراد روایت امـام بـاقر علیه السـلام است که سائل از امام باقر علیه السـلام سوال می کنـد و امام باقر علیه السـلام جواب می دهنـد. قبلا گفتیم به مضـمون این خبر، خبرهایی از اهل سـنت نقل شـده و در ترجمه تورات نظیر این مطلب آمـده است. حال مصـنف می فرمایـد این خبری که ما درباره آن بحث می کنیم و خبری که از پیامبر نقل شـده که نظیر همین خبری است که درباره آن بحث می کنیم.

«لیس هناک صوره»: مراد از «هناک» عالم ربوبی است.

«بای معنی کان»: می خواهید معنای جسمانی به آن بدهید که مسلما باطل است یا معنای معنوی به آن بدهید. زیرا در آنجا اصلا صورتی وجود ندارد و اطلاق صورت در آنجا غلط است.

«حتی تضاهیها تلک الصوره الانسانیه»

در عالم ربوبی اصلا صورتی نیست تا این صورت انسانی به آن مشابهت داشته باشد.

«بل المراد بالصوره التی اصطفاها الله، هی هذه الصوره التی ذلک الانسان علیها»

صورتی که خداوند ـ تبارک ـ انتخابش کرده نه اینکه صورت خودش باشد تا صورتِ انسان، مضاهِیِ آن بشود بلکه صورتی که خداوند ـ تبارک ـ انتخابش کرده صورتی است که انسان بر آن صورت است.

«و معنی ان الله خلق آدم علی صورته بناء علی ان الضمیر یرجع الی الله سبحانه هو ان الله خلقه علی الصوره التی اختارها علی سائر الصور»

تمام حرف ما در همین فرض است که ضمیر «صورته» به «الله» بر گردد اگر به انسان یا آدم بر گردد نیاز به توجیه ندارد. تمام این توجیهات ۹ گانه در فرضی است که ضمیر به الله بر گردد.

ترجمه: معنای اینکه خداوند ـ تبارک ـ آدم را بر صورت خودش آفرید بنابر اینکه ضمیر را به خداوند ـ تبارک ـ بر گردانیم این است که خداوند ـ تبارک ـ خلق کرد انسان را بر صورتی که بر سایر صور مخلوقات امتیازش داد.

«ان یکون للمختار من خلقه و المصطفی من بریته و هو الانسان»

ص: ۲۸۲

این عبارت مربوط به «اختارها» است. یعنی «التی اختارها ان یکون للمختار من خلقه»

صورتی را که انتخاب کرد که این صورت، وجود داشته باشد برای انسانی که مختار از خلقش است. یعنی خداوند _ تبارک _ صورت را برای خلقِ منتخبش انتخاب کرد که خلقِ منتخبش انسان بود سپس در بین سایر صور «یعنی جمع صور» این یکی را برای خلق منتخبش انتخاب کرد. «و المصطفی» عطف تفسیر بر «المختار من خلقه» است زیرا «المصطفی» به معنای «مختار» است و «بریته» به معنای «خلق» است.

«و هو الانسان» مختار از خلقش انسان است.

«کما اصطفی روحه من بین سائر الارواح»

روح انسان را از بین سایر ارواح انتخاب کرد و فرمود «روحی» و نفرمود « روح انسان».

«و الکعبه من جمله البیوت»

یعنی «کما اصطفی الکعبه»

ترجمه: از بین همه بیت ها کعبه را انتخاب کرد و فرمود بیت الله

«و الا فالکل لله و بالنسبه الیه علی السواء»

«والا» اگر از این اضافه تشریفی و از این انتخاب بگذرید و انتخاب و شرافت را لحاظ نکنید همه برای خداوند _ تبارک _ است. هم صورت انسان هم روح انسان هم بیت کعبه و هم بقیه ارواح و بقیه صور و بقیه بیت ها برای خداوند _ تبارک _ است

«و بالنسبه» یعنی «و الکل بالنسبه الیه علی السواء».

نکته: این وجه هفتم حقاً وجه آسانی بود از این جهت که انسان را در دست اند از عالَم ربوبی نمی انداخت چون ما خیلی حق نداریم در عالم ربوبی برویم. در وجوه ۶ گانه اول ما را به آنجا برد اما در وجه هفتم در عالم طبیعت بودیم. البته در بعضی از عالم ربوبی مثل قدرت و علم باری تعالی می توانیم برویم و ترغیب هم شدیم فقط در ذات باری تعالی بر حذر هستیم و اجازه فکر کردن دادن نشده است.

ص: ۲۸۳

وجه هشـــتم در معنای حـــدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» / حدیث هجدهم/ خداوند_ تبارک _ جسم و صورت نیست. ۹۳/۰۱/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجه هشتم در معنای حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» / حدیث هجدهم/ خداوند_ تبارک _ جسم و صورت نیست.

«الوجه الثامن و هاهنا وجه لطیف و سر شریف تفردت بفهمه بعون الله تعالی»(۱)

بحث ما در توجه حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» بود بنابر اینکه ضمیر «صورته» به آدم برنگردد بلکه به خداوند _ تبارک _ برگردد. گفتیم اگر این ضمیر به آدم برگردد احتیاج به توجه ندارد اما اگر به خداوند _ تبارک _ برگردد احتیاج به توجیه پیدا می کند و ما هم توجیهات را می گوییم ولی توجیهات به دو قسم تقسیم می شوند اگر چه ۹ وجه به عنوان توجیه آمده ولی می توان این ۹ وجه را در دو وجه خلاصه کرد یک وجه این است که صورتی برای عالم ربوبی قائل شویم و صورتی برای انسان قائل شویم و بگوییم صورت انسان، محاذات با عالم ربوبی دارد و چون محاذات دارد پس می توانیم بر صورت انسان هم صورتِ الله اطلاق کنیم همانطور که بر صورتِ موجود در عالم ربوبی، صورت الله اطلاق می کردیم اما در بعض وجوه فقط یک صورت مطرح است و آن صورت انسان است و ما در عالم ربوبی صورت قائل نیستیم و چنین نیست که صورت انسان را محاذی با صورت عالم ربوبی قرار بدهیم بلکه فقط صورت انسان را قائل هستیم ولی همان صورت انسان را متصف به صورت الله بودن می کنیم. از این نه وجهی که ذکر کردیم ۶ وجه اول آن از قسم اول است که در آنها هر دو صورت مطرح بود و صورت انسان محاذی با صورت عالم ربوبی می شد و به این مناسبت جا داشت که به آن، صورت الله گفته شود اما در وجه هفتم فقط یک صورت مطرح شد که صورت انسان بود الان در وجه هشتم هم یک صورت مطرح می شود که صورت انسان است ما در وجه هشتم احتیاج به صورت ربوبی نداریم. تفاوت وجه هشتم با وجوه قبل در همین است.

ص: ۲۸۴

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۳۸، س۷.

وجه هشتم: خداوند _ تبارک _ در تمام اشیایی که آفریده تجلی کرده و خودش را نشان داده دلایلی هم بر این مدعا وجود دارد از جمله دعای امام حسین علیه السلام در روز عرفه و در صحرای عرفات است که از آن دعا بر می آید که خداوند _ تبارک _ می خواهد به مومن خودش را در همه اشیاء معرفی کند و نشان دهد پس همه اشیاء می توانند خداوند _ تبارک _ را نشان دهند علتش هم همین است که خداوند تبارک در آنها تجلی کرده است اما تمام تجلیاتی که در اشیاء به طور منفرد حاصل شدند به طور جمع، در انسان حاصل شدند پس انسان تجلیگاه تمام اوصاف الهی است سپس این مطلب را هم اثبات می کنند و از آیه قرآن و حدیث قدسی استفاده می کنند. در آیه قرآن اینطور آمده که امانت را بر هر موجودی و بر جبال عرضه کردیم و قبول نکرد ولی انسان قبول کرد(۱) منظور از این امانت همان تجلیگاه بودن برای تمام اوصاف و کمالات است

اینکه انسان این امانت را قبول کرد به معنای این نیست که با زبان قبول کرد بلکه به واقعیت و تکوّنش قبول کرد یعنی ذاتش اینچنین بود که گنجایش پذیرش جلوه های الهی را داشت و کوهها به خاطر اینکه ذاتشان محدودتر از انسانها بودند نتوانستند این جلوه ها را قبول کنند آنها جلوه را قبول کردند ولی جلوه ها را قبول نکردند بعد از اینکه این دو مطلب گفته شد «یک مطلب این بود که خداوند ــ تبارک ــ در تمام موجودات تجلی کرده و مطلب دوم این بود که هیچکدام از موجودات نمی توانستند تمام جلوه های الهی را قبول کنند جز انسان. بعد از اینکه این دو مطلبی گفته شد» معلوم می شود که انسان تجلیگاه تمام اوصاف و کمالات الهی است به این مناسبت جا دارد که صورت الله گفته شود یعنی صورت شیء، معرِّفِ شی است. اثر شیء هم معرِّفِ شیء است. به این مناسبت می توان اثر و صورت را یکی گرفت. پس بر اثرِ اِله می توان صورت الله اطلاق کرد اما صورتی که جا داشته باشد که ما بر آن صورت الله اطلاق کنیم صورت انسانی است. بقیه موجودات هم صورتند چون اثر هستند چون جلوه را پذیرفتند. پس آنها هم باید صورت باشند ولی صورت کامل نیستند زیرا صورت کامل صورت انسان است. ملاحظه می کنید که در وجه هشتم مثل وجوه قبل سعی می کنیم که تمام کمالات اله را در انسان قرار دهیم اما نه اینکه خود کمالات را قرار دهیم بلکه جلوه کمالات و رقیقه و اثر آن کمالات را قرار می دهیم ولی در وجوه گذشته دو صورت مطرح کردیم. اما در این وجه فقط یک صورت مطرح می شود دیگر گفته نمی شود که در عالم ربوبی هم صورت است و در محاذاتش صورت انسان قرار دارد. پس فرق است بین وجه هشتم با وجوه قبل.

۱- (۲) احزاب/سوره۳۳، آیه۷۲.

نکته: این وجوه تقریبا به یکدیگر بر می گردند و ریشه همه اینها تقریبا یکی است یعنی کانّه ما یک توجیه داریم ولی این توجیه را به زبانهای متعدد یا با لحاظهای متعدد مطرح می کنیم که ۸ توجیه می شود و اشکال ندارد که ما یک ریشه را به ۸ صورت بیان می کنیم.

توضیح عبارت

«الوجه الثامن و هاهنا وجه لطیف و سرّ شریف»

«الوجه الثامن» مبتدی نیست که نیاز به خبر داشته باشد بلکه به این صورت گفته می شود «الوجه الثامن هذا» یعنی وجه هشتم همین است که می گوییم.

این مطالبی که ما می گوییم به صورت سرّ بوده اگر چه ما آن را آشکار کردیم.

«تفردت بفهمه بعون الله تعالی و فضله بناء علی عدم تعدد الصوره»

این وجه لطیف بنا بر عدم تعدد صورت است لذا از این جهت با وجوه قبل فرق می کند یعنی دو صورت قائل نیستیم که یکی در عالم ربوبی باشد و یکی هم در انسان باشد بلکه فقط صورت را در انسان قائل می شویم و «ان الله خلق آدم علی صورته» را توجیه می کنیم

«و هو انه قد ورد فی الخبر ان الله تجلی لعباده من غیر ان رأوه»

وجه لطیف این است که خداوند ــ تبارک ــ خودش را به عِبادش نشان داده بدون اینکه عباد، خود او را ببینند بلکه فقط جلوه هایش را می بینند که در تمام اشیاء موجود است پس اگر کسی بخواهد خداوند ــ تبارک را ببیند کافی است که به این جلوه ها و آثار توجه کند که همه آنها خداوند ــ تبارک ــ را نشان می دهند ولی به شرطی که چشم بینا داشته باشد تا خداوند ــ تبارک ــ را در این اشیاء ببیند.

ص: ۲۸۶

همه اشیاء آیینه ای هستند که طرفِ نشان دهنده آنها به سمت انسان است اما بعضی انسانها وقتی این آیینه را می بینند مشغول توجه به شیشه آیینه و بزرگی و کوچکی آن می شوند و عکسی که در آیینه افتاده را نمی بینند اگر چشم بصریت داشته باشند آن عکس را می بینند و مشغول توجه به آیینه نمی شوند. پس همه اشیاء جلوه خداوند _ تبارک _ هستند و همه خداوند _ تبارک _ را نشان می دهند.

« و فی دعاء عرفه لسید الشهداء صلوات الله علیه و علی آبائه و ابنائه _ الهی قد علمتُ من اختلاف الاطوار ان مرادک منی ان تتعرف الی فی کل شیء حتی لا اجهلك فی شیء»

در دعای عرفه سید الشهداء علیه السلام داریم که می فرمایند: از اینکه می بینم طورهای مختلف در جهان است «اختلاف اطوار دو گونه است یکی اختلافی است که الان در عرض هم حاصل اند یعنی یکی شجر و یکی حجر و یک ملك و... است که اینها اطوار مختلف از جلوه های الهی اند یکی دیگر اینکه یك موجود در طول زمان، اطوار مختلف پیدا می کند که هر دو آیت الهی اند امام علیه السلام می فرماید از اختلاف اطواری که حاصل اند یا در طول هم می آیند» من دانستم که مراد تو را از من « یعنی اینکه اینها را به من نشان می دهی از من چه چیز می خواهی» چیست؟ فهمیدم که می خواهی خودت را نشان بدهی به من به طوری که در هیچ چیزی جاهل به تو نباید باشم یعنی هیچ وقت از کنار شیئی غافلا رد نشوم به طوری که آن شیء را ببینم و تو را نبینم ممکن است من، تو را در بعض اشیا ببینم ولی قصد تو اینطور بوده که در تمام اشیاء تو را ببینم حتی در یک شیء جاهل نباشم بلکه تو را در آن شیء ببینم.

«یظهر من ذلک و من غیره من الخطب و الآثار ان الله یتجلی فی کل شی علی معنی یعرفه اولیاوه و خواص خلقه»

هم از این دو خبری که گفتیم هم از خطبه ها و آثار دیگری که از معصومین علیهم السلام به مارسیده می فهمیم که خداوند ـ تبارک در همه اشیاء تجلی کرده یعنی خودش را نشان داده.

ترجمه: طوری تجلی کرده که اولیا و خواصِ خلقش او را در همه احوال بشناسند تا اینجا مطلب روشن شد که همه موجودات خداوند ـ تبارک را نشان می دهند چون خداوند ـ تبارک ـ در همه آنها تجلی کرده است حال می خواهیم در بین موجودات، انسان را هم که همین حکم را دارد که خداوند ـ تبارک ـ در آن تجلی پیدا کرده جدا بحث می کنیم.

می فرماید تمام تجلیاتی که در موجودات به طور پراکنده حاصل شده بود همه در انسان به طور جمع، حاصل است پس همه تجلی گاه خداوند ـ تبارک ـ است ولی انسان جامعیت دارد و لذا با دیگری فرق می کند.

«و من البین ان غیر الانسان لا یحتمل ظهور جمیع التجلیات فیه علی الجمله»

بیّن است که غیر انسان نمی تواند ظهور تمام تجلیات درخودش را تحمل کند.

«علی الجمله» قید ظهور است. مراد ظهور اجمالی است و به نحو بساطت می باشد که همه آنها به نحو بسیط در انسانها باشند. ظهور در آنجا ظهور تفصیلی نیست بلکه اجمالی است که از ظهور تفصیلی قویتر است وچون قویتر است بقیه نتوانستند تحمل کنند.

چرا غیر انسان نمی تواند تمام تجلیات را تحمل کند؟ چون محدود است.

از کجا می توانید بگویید انسان توانست تحمل کند ولی بقیه نتوانستند تحمل کنند یا به عبارت دیگر از کجا می گویید بقیه محدودند؟ جواب را با عبارت «لقوله تعالی و لقدسیات» می دهد.

«لقوله تعالی(اِنّا عَرَضنا الامانهَ عَلَی السَّمواتِ وَ الارضِ وَ الجِبالِ فَأَبَینَ اَن یَحمِلنَهَا وَ أَشفَقنَ مِنها وَ حَمَلَها الانسانُ اِنَّهُ کانَ ظَلُوماً جَهُولا)»

مراد از امانت را معانی مختلف گفتند شارع امانت را همان تجلی میداند که خداوند _ تبارک _ جلوه خودش را امانت به موجودات می سپارد و تا وقتی که این موجودات این امانت را دارند هستند.

کل موجودات هالك هستند اگر این تجلیات نباشند همه هالك اند آنچه که هست، همان تجلی است و این تجلی که امانت است اگر برداشته شود چیزی باقی نمی ماند.

پس کلمه امانت با تفسیری که اینها می کنند کلمه خیلی رسائی است و می گوید ما این را به شما امانت دادیم یعنی شما همین امانت هستید نه اینکه چیزی باشید که امانت را قبول کردید.

«امانت را عرضه کردیم»: مراد از «عرضه کردن» این است که این امانت را در اینجا قرار دادیم و انسان شد نه اینکه انسانی بود و امانت را به او دادیم چون انسان بدون این امانت، انسان نیست.

ترجمه: ما امانت را عرضه بر آسمان و زمین کردیم و آنها ابا کردند از اینکه این امانت را حمل کنند. «اباء به معنای اباء تکوینی است نه ارادی، یعنی ظرفیت نداشتند لذا اباء کردند» و با خوف و مطیعانه کنار رفتند و ترسیدند چون قابلیت آنها را نداشتند.

ص: ۲۸۹

«و فی القدسیات: لا یسعنی ارضی و لا سمائی بل یسعنی قلب عبدی المومن فانه ینقلب معی و فیّ»

قسمتهای ابتدای حدیث نشان می دهد که بقیه موجودات نتوانستند جلوه کامل را بپذیرند حتی ارض و سماء.

در قدسیات چنین است که زمین و آسمان «که به نظر می رسد بزرگترین مخلوقاتند و وسیعترین مخلوقاتند» نتوانستند من را بپذیرند و گنجایش من را نداشتند اما قلب عبد مومن این پذیرش را داشت. پیداست که قلب مومن وسیعتر از آسمان و زمین است.

«لینقلب معی وفی» توضیح این را در وجه ششم دادیم اما توضیح «فیّ» را الان بیان می کنیم یعنی انسان در تمام انقلابِ احوالش با من است یعنی در حالتی که قرار دارد من را مشاهده می کند. اگر از این حالت به حالت دیگر منقلب شود باز هم من را مشاهده می کند چه در سرّاء و چه در ضرّاء و چه در حالات مختلف همیشه من با او هستم ولی می توان گفت که همیشه او با من است چون تکوینا همیشه خداوند ـ تبارک ـ با خلق هست چه انسان متوجه باشد چه نباشد ولی در توجه کردن همیشه ما با خداوند ـ تبارک ـ هستیم و توجه به او داریم. اما ما در مرتبه او نیستیم.

اینکه می گوییم «مومن در تمام حالات متوجه خداوند ـ تبارک ـ است» نشان می دهد که توجه، توجه تام و علی الدوام است چون اگر یک لحظه غافل شویم صدق می کند که از حالی به حالی منقلب شد و در آن حالِ منقلب شده خداوند ـ تبارک ـ را ندید در حالی که خداوند ـ تبارک ـ می فرماید «ینقلب معی» و استثناء هم نمی کند پس مراد، شخص دائم التوجه است یعنی وقتی انسان به هر چه توجه می کند خداوند ـ تبارک ـ را می بیند و این کاری مشکل است که در همه چیز خداوند ـ تبارک ـ را ببینید ولی این کار شدنی است. ابتدا مقداری مشکل است اما کم کم عادت می کند.

شما تجربه کردید که در یک حالتی اتفاقی افتاده و شما متوجه یک امری شدید آن اتفاق، تکرار شده باز هم متوجه آن امر شدید و خودتان را متوجه به آن امر کردید ولی بعدها آن اتفاق می افتد می بیند بدون اینکه اقدامی کنید توجه شما به سمت آنچه که جلب می شود مثلاـ همیشه از خواب بلند می شدید و در یک فکری وارد می شدید بعد ازاینکه این عمل با اختیار چند دفعه انجام شد کم کم متوجه می شوید که بدون اختیار انجام می گیرد. و وقتی از خواب بیدار می شوید قهرا ذهن شما به سمت آن چیز کشیده می شود حال اگر انسان در هر شیئی که می بیند در ابتدا سعی کند که خداوند ــ تبارک ــ را ببیند. قهرا برای او حالت عادی پیدا می شود و وقتی حالت عادی پیدا کرد دائم التوجه می شود این کار اتفاق می افتد یکی از کسانی که اینگونه شدند برای بنده تعریف میکردند که سحر وقتی برای نماز شب بلند می شوم یک روز به نظرم رسید که توجه به خداوند ــ تبارک ــ پیدا نکنم هر چه تلاش کردم نشد و دیدم که هر چه ذهنم را از این طرف خالی می کنم از آن طرف پُر می شود و نتوانستم توجه به خداوند ــ تبارک ــ پیدا نکنم این حالت برای همه پیدا می شود ولی ما آن مشکلات اولیه را مشکل می بینیم و لذا شروع نمی کنیم.

ص: ۲۹۱

کلمه «فی» از «معی » رساتر است. گفته می شود انسان وقتی در سیر الی الله به الله می رسد از آن به بعد فی الله سیر می کند که این سیر، تمام شدنی نیست و نهایت ندارد چون الله، بی نهایت است یعنی در تمام اسماء و صفات، سیر می کند کانّه چیزی غیر از آن نمی بیند و همین ها را مشاهده می کند و در آنها سیر می کند، نه تنها با من است بلکه در من سیر می کند. اینها دوام توجه را می رساند و نشان می دهد قلب عبد مومن گنجایش دارد وقتی که خداوند _ تبارک _ در قلب جا بگیرد ا توجه به این نکته «که بخش مدرِکِ انسان، قلب است» وقتی خداوند تبارک در قلب او جا داشته باشد نمی شود آن را ادراک نکرد و نمی توان از خداوند _ تبارک _ غافل شد چون در بخشِ مدرِکِ انسان است و نمی توان از آن غافل شد.

«فهو سبحانه قد تجلّی فی النشاه اللطیفه الانسانیه بجمیع کمالاته و قاطبه صفاته»

کلمه «لطیف» آورده یعنی انسان الطف مخلوقات است و به خاطر لطافتش است که توانسته تمام نقوش را بپذیرد. موجود لطیف، نقش را می پذیرد اما موجود ضخیم یا نمی پذیرد یا به زحمت باید بپذیرد.

«و هذا احد معانی خلق آدم علی صورته»

ضمیر «صورته» در تمام وجوه ۹ گانه به الله بر می گردد. ولی تفاوت این است که گاهی دو صورت درست می کند گاهی یک صورت درست می کند. تفاوت در ارجاع ضمیر نیست زیرا در تمام ۹ وجه ضمیر به خداوند _ تبارک _ بر می گردد.

ص: ۲۹۲

این توضیحی که دادیم یکی از معانی این حدیث است و نشان می دهد خداوند _ تبارک _ در انسان، تجلی تام کرده و لذا انسان بر صورت رحمان و صورت الله است یعنی آثار الهی یا آثار اسماء الهی نزد انسان است. به همین جهت گفته می شود انسان بر صورت الله است.

اینکه می گویند ضمیر حدیث «خلق آدم علی صورته» به آدم بر می گردد برای این است که روایتی دارم که می گوید دو نفر با یکدیگر دعوا می کردند و یکی می گفت «قبح الله صورتک» در اینجا پیامبر رد شدند و فرمودند ان الله خلق آدم علی صورته».

سوال: در دعای امام حسین علیه السلام تمرکز امام علیه السلام بر روی اختلاف اطوار است در حالی که هر موجودی نشان دهنده خداوند _ تبارک _ است چطور در این دعا اینچنین گفته شده که اختلاف اطوار معرِّف تو است. تمام موجودات معرّفند چرا اختلاف، مطرح شده.

جواب: خداوند _ تبارک _ انسان را آفرید تا انسان به تکامل برسد. تکامل به معنای ازدیاد کمال است انسان اگر به اطوار مختلفه خلایق برخورد کند در هر طُوری خداوند _ تبارک _ را می بیند و با دیدن خداوند _ تبارک _ به کمالی می رسد و در طور بعدی خداوند _ تبارک _ را دوباره می بیند و به کمال زائد می رسد واین تکامی که مقصود از خلقت انسان است حاصل می شود. خداوند _ تبارک _ به خلق یک موجود اکتفا نکرد بلکه موجودات مختلف را آفرید تا انسان، خداوند _ تبارک _ را در موجودات مختلف مشاهده کند و به سیر کمالی خودش ادامه دهد.

مطلب دیگری نیز هست که اگر آیینه ها مختلف باشند عکس را مختلف نشان می دهند و خداوند ـ تبارک ـ نخواست که یک عکس را به انسان نشان دهد بلکه خواست عکسهای مختلف به آن نشان دهد تا انسان با دیدن عکسهای مختلف آن سیر تکاملی را طی کند چون سیر، سیر تکاملی است ولی مسیر رسیدن به الله مسیر کوتاهی نیست بالاخره باید مقتضیاتِ مختلف باشد با انسان این مسیر سخت و طولانی را ادامه دهد به این جهت است که خداوند تبارک اختلاف اطوار را گذاشت.

وجه نهم در معنای حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته»/ حدیث هجدهم / باب ششم «خداوند ـ تبارک ـ جسم و صورت نیست» ۹۳/۰۱/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجه نهم در معنای حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته»/ حدیث هجدهم / باب ششم «خداوند ـ تبارک ـ جسم و صورت نیست».

الوجه التاسع: و نقول علی طرز غریب و رمز عجیب»(۱)

وجه نهم: این توجیه یک نحوه ای است که در بین نحوه های قبل سابقه نداشته است و غریب و بدیع و امر جدیدی است و این رمزی عجیب «مراد از عجیب، خوشایند و یا شگفت انگیز می باشد البته اگر به معنای خوشایند باشد بهتر است چون عجیب به هر دو معنی آمده» است. علت اینکه اینکه مرحوم قاضی سعید این وجه را متصف به این صفات می کند این است که در این وجه از کلمات خداوند ـ تبارک ـ و کنار هم چیدن آن کلمات، توجیه «ان الله خلق آدم علی صورته» را بدست می آورد یعنی کانّه اِعمال نظری نمی کند و همان چیزی که خود خداوند ـ تبارک ـ در جاهای مختلف فرموده را جمع می کند و نتیجه مطلوب را می گیرد. این وجه هم عجیب و خوشایند است چون دل آدم را آرام می کند و هم غریب است یعنی یک امر بدیعی است که در وجوه قبل اینچنین استفاده ای نشده بود. مطالبی که از خداوند ـ تبارک ـ ذکر می کند چند مطلب است ابتدا بیان می کند که خداوند ـ تبارک ـ دارای اوصاف است و این اوصاف را خودش برای خودش بیان کرده مثل عالم و قادر و مختار. سپس بیان می کند که همه موجودات جز این اوصاف یا جلوه و اثر این اوصاف، چیز دیگری نیستند به طوری که اگر این اوصاف را بگیریم این موجود معدوم و هالک است. همه اشیاء هالکند مگر وجه خداوند ـ تبارک ـ که همان جلوه ظاهر شده در اشیاء است یعنی اگر این را بردارید چیزی باقی نمی ماند جز هالک. نه اینکه بعداً هالک می شود بلکه همین الان هالک است پس معلوم می شود که موجودات جلوه این اسماء و اوصافند. تا اینجا مرحوم قاضی سعید اوصاف را ذکر کرد و ارتباط موجودات با اوصاف را هم ذکر کرد یعنی ذات موجودات و مقوم موجودات، اسماء است. اگر مقوم یعنی اسماء برداشته شود چیزی باقی نمی ماند سپس در آیه قرآن آمده (قَالَ يا اِبلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسجُدَ لِمَا خَلَقتُ بِيَدَيَّ)(۲)که مرحوم قاضی سعید آیه را نقل به معنی می کنند و می فرمایند خداوند ـ تبارک ـ آدم را به دو دستش خلق کرد و دو دست را کنایه از صفات جمال و جلال می گیرد که مراد تمام صفات است که مستاثره نیستند و می توانند ظاهر شوند. با این جمله بیان می کند که هر موجودی وجه خداوند ـ تبارک ـ را دارد و انسان تمام وجوه را دارد و اگر همه وجوه را از انسان بگیرید هالک می شود. در بقیه موجودات اگر وجه خداوند ـ تبارک ـ را بگیرید هالک می شوند. مرحوم قاضی سعید به این مطلب اکتفا نمی کند و می فرماید انسان با سایر موجودات فرق دارد. باقی موجودات هر چه هستند همان هستند که از ابتدا خلق

شدنـد حتی ملائکه که از انسان در ابتـدای وجودشان بالاترنـد و حیوانات از انسان پایین ترنـد هکـذا بقیه موجودات در همان حـدی که هسـتند در همان حد هسـتند و چیزی بر آنها اضافه نمی شود اما انسان اجازه دارد که تکامل پیدا کند و اگر در ابتدا مظهر اسمی از اسماء نبوده بعدا مظهر ان اسم بشود مثلا مظهر عالم بالقوه بوده ولی بعداً مظهر بالفعل برای عالم می شود.

ص: ۲۹۴

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۳۸، س۱۹.
۲- (۲) ص/سوره۳۸، آیه۷۵.

پس انسان می تواند مظهر اسـمائی شود که مظهر آنها نبوده و به تعبیر فلسـفی می تواند کمالی را کسب کند که قبلا آن کمال را نداشـته است خداونـد ـ تبـارک ـ در اینجا می فرمایـد «قائم علی کل نفس بما کسـبت» یعنی این نفس، کسب نکرده بلکه افاضه الهی بوده است پس باز هم خداوند ـ تبارک ـ اسمی از اسماء خودش را در اثر قابلیتی که این موجود پیدا کرده افاضه کرده است. پس نه تنها در ابتدای خلقت انسان اسمائی را نهاده بلکه در طول زندگی انسان که مسیر تکامل را طی می کند باز هم اسـمائی به او داده است بنـابراین هر چه انسان دارد از آنجا دارد ولی انسان با بقیه موجودات این فرق را دارد که اولاً جامع است و ثانیا بر این جامع بودنش می افزاید. اما حیوانات و موجودات دیگر از ابتدا جامع نیسـتند و تا آخر هم جامع نیستند. پس همه اینهـا مسـتند به خداونـد ـ تبـارک ـ می شود و انسـان مجمع تمام اوصاف می شود. همانطور که ملاحظه می کنیـد تمام اسـتفاده هـای مرحوم قاضـی سـعید ازکلمـات خود خداونـد ـ تبارک ـ بود و در پایان روشن کرد که انسان چیزی نیست جز ظهور مجموعه صفات.

ابتدا گفت همه موجودات چیزی نیسـتند جز صـفت و انسان هم چیزی نیست جز صفات حتی اگر بعدا هم چیزی را کسب کند باز هم چیزی نیست جز همان صفات. نتیجه نهایی که گرفتیم این است که انسان چیزی نیست جز همان صفات.

ص: ۲۹۵

اگر این صفات بخواهد ظاهر شود «یعنی اگر بخواهد صورت پیدا کند صورتش، صورت انسان می شود. این صفاتی که انسان را تشکیل دادند اگر بخواهند صورت پیدا کنند همین صورت انسان است و صورت را هم پیدا کرده.

مرحوم قاضی سعید دو عبارت می آورد و می فرماید اگر این صفات درعالَم اله بخواهند صورت پیدا کنند صورت انسانی پیدا می کنند یعنی اگر بتوان خداوند ـ تبارک ـ را دید به همین صورت می بینیم. منظور از صورت، شکل نیست چون شکل برای جسم انسان است. خداوند ـ تبارک ـ انسان را بر صورت خودش آفرید نه اینکه جسم انسان را بر صورت خودش آفرید بلکه انسان را بر صورت خودش آفرید یعنی نفس او را بر صورت خودش آفرید. یعنی اگر امکان رویت خداوند ـ تبارک ـ می بود یعنی در عالم اله صورتی می بود» صورت انسان بود.

ملاحظه کنید در وجوه ششگانه اول، دو صورت درست کردیم ولی در وجه ۷ و ۸ و ۹ می خواهیم یک صورت درست کنیم لذا مرحوم قاضی سعید در عالم اله، صورت درست نمی کند و می گوید، اگر خداوند ـ تبارک ـ قابل رویت بود و درون عالم صورتی وجود داشت که می شد ملاحظه و رویت شود آن صورت، صورت انسان بود. سپس می فرماید اگر اسماء بخواهند صورت پیدا کنند «که در این عالم صورت پیدا می کنند و در آن عالم جای صورت نیست. مراد از صورت، چیزی است که دیده می شود با هر نوع دیدنی که باشد» صورت انسانی پیدا می کردند. پس «خلق الله آدم علی صورته» می شود.

نکته: صورت شیء، واقعیت شی است و این و اقعیت گاهی تنزل است و گاهی اصل است. آن صورتی که اصل است دیده نمی شود آن صورت که دیده می شود صورت تنزلی است چون واقعیت آنها یکی است صورت تنزلی آن هم یکی است نه اینکه یک فرد باشد ممکن است یک شی چندین مرتبه تنزل کند ولی تنزلاتش از نوع واحدند مثلا می گویند حضرت امیر علیه السلام را در ۴۰ مجلس در یک شب دیدند که تنزلات و تمثلات حضرت بودند ولی تنزلات به صورت آدم بود و شکل دیگری نبود. پس اگر بخواهد چیزی تمثل پیدا کند اگر چه ممکن است اشخاص تمثلش متعدد باشند ولی انواعش متعدد نیستند حال اسم غضب الهی مثلا می خواهد تنزل پیدا کند و صورت بگیرد فرض کنید که این در حیوانی مث پلنگ صورت بگیرد الان سوال شما این است که شیر نوع دیگری غیر از پلنگ است چرا در آنجا هم غضب آمده است و مظهریت غضب است . آیا ممکن است دو نوع از حیوان مظهر یک صفت شوند «دو شخص از یک نوع می توانند مظهر یک صفت شوندولی بحث در دو نوع است که آیا می توانند مظهر یک صفت شوند یا نه؟».

جواب این است که ما مثال به بعض موجودات می زنیم و در مثال مناقشه نیست مثلا ملک را ملاحظه کنید که فلاسفه اینگونه تفسیرش کردند «موجودی مجرد است که به هر صورتی بخواهد متصور می شود مگر کلب و خنزیر». یعنی چون موجود مجرد است می تواند خودش را تنزل و تمثل بدهد. و اگر تنزل داد می تواند به انواع مختلف در بیاید ولی چون این دو حیوان پایین هستند به صورت آنها در نمی آید. جن را تفسیر می کنند که «موجودی است که به هر صورتی در می آید حتی کلب و خنزیر». پس می تواند یک شیء صورتهای مختلف و در انواع مختلف پیدا کند. بنابراین بستگی به قدرت دارد حال اگر فرض کنید امام و پیغمبر تمثل پیدا کنند مسلماً توانایی دارند اما آن موجود ممکن است قابلیت نداشته باشد که امام در او تمثل پیدا کند چون امام در این دنیا زندگی می کند مثلا فلان جماد و نبات یا حیوان در این دنیا زندگی می کند و به ظاهر در عرض هم هستند.

ص: ۲۹۷

امام به صورت جمادات و نباتات و حیوانات در نمی آید. اما اسماء از بالا که می خواهد تنزل کند اسم الهی تنزل پیدا می کند تـا به حیوان هم می رسـد و به صورت حیوان هم در می آیـد تنزل طولی اگر باشـد چون رقیق می شود ممکن است به صورت حیوان در بیایـد ولی امام که در این دنیا است اگر بخواهـد به صورت حیوان در بیایـد تنزل نمی کند چون درهیمن عالم اسـت مگر بعـد از این عالم، عوالم پایین تری داشـته باشـیم «که نـداریم» آن وقت بگوییم امام تنزل پیدا کرد و در آن عالم رفت و به آن صورت ظاهر شـد. در این عالم امام اگر بخواهد تنزل پیدا کند تنزلی نیست بلکه باید تمثل پیدا کند و تمثل به صورتی غیر از انسانیت پیدا نمی کند.

اما اینکه جنّ تمثل پیدا می کند به خاطر این است که موجودی نیست که آن مجسّم ها لیاقتش راداشـته باشـند. ملک تنزل می کند اما جن تنزل نمی کند بلکه تمثل می کند و باکی هم ندارد زیرا خود جن از موجودات دیگر اشرف نیست که آنها نتوانند جنس را قبول کنند ولی امام علیه السلام، شریف است.

اما خداوند ـ تبارک ـ تنزل می کند و به صورتهای مختلف با اسـماء مختلف در می آید. اما جواب سوال را از اینجا بیان می کنیم که غضب الهی وقتی می خواهـد مجسم شود و در صورت در بیاید چه لزومی دارد که حتما در یک نوع در بیاید؟ آنچه مهم است این است که غضب بایـد در جنس غضب ظهور پیدا کند حال می خواهد در این نوع باشد یا در نوع دیگر باشد. در انسان هم که حالت غضب می آیـد تعبیر به حالت سَبُعی می کنیم ولی گاهی حالت سـبعی و حیوانی است که در تحت تـدبیر عقـل انجـام می شود و گـاهی حـالت سـبعی و حیوانی است که گسـیخته است پس ما یک جنس را ملاحظه می کنیم و آن را مظهر قرار می دهیم چون آن جنس ممکن است انواع مختلف داشـته باشد پس ایرادی ندارد که اسـمی از اسـماء الهی به انواع مختلف ظاهر شود همانطور که اشکالی ندارد به اشخاص مختلف ظاهر شود بله جنس نباید عوض شود یعنی اگر جنس، جنس غضب است در رحمت نبایـد بیایـد مگر اینکه موجودی مثـل انسان جامع رحمت و غضب هر دو باشـد در اینصورت می تواند هم اسم غضب و هم اسم رحمت ظـاهر شود امـا در موجودی که فقـط مظهر غضب است فقـط غضب می شود و آن موجودی که فقط مظهر رحمت است فقط رحمت است.

ص: ۲۹۸

توضیح عبارت

«الوجه التاسع و نقول علی طرز غریب و رمز عجیب ان الله سبحانه وصف نفسه بانه حی عالم قادر مختار شاء مرید سمیع و بصیر»

«شاء» به معنای صاحب مشیت است.

«و ان کل شیء هالك الا و جهه و انه خلق آدم بیدیه»

مرحوم قاضی سعید مراد از «یدیه» را اسماء جلال و جمال گرفت و نوعا فلاسفه و عرفا این کار را می کنند اما مفسرین اینگونه تفسیر نمی کنند مثلا آیه (لما خلقت بیدیه) را اینطور معنی می کنند یعنی «لما خلقت بیدی» و می گویند خداوند ـ تبارك ـ این موجود را مباشرتا خلق کرد «مراد از یدیه را مباشرتا گرفتند» سپس می گویند چرا خداوند ـ تبارك ـ به صورت تثنیه آورد. به خاطر اینکه بفهماند مزید عنایت به این موجود دارد لذا تثنیه آورد. همه موجودات را مباشرتا خلق می کند ولی این موجود را که با دو دستش خلق کرد به خاطر این است که عنایت ویژه به آن دارد. پس مفسرین اینطور معنی می کنند که خلقِ به ید به معنای خلق مباشری است و خلق با دو دست به خاطر زیادی عنایت است. مفسرین اینطور مطرح نمی کنند که خلق کرد به این صورت که اسماء جلال و اسماء جمالش را در آنجا گذاشت. به این حرف معتقد نیستند.

«و انه قائم علی کل نفس بماکسبت»

«بما کسبت»: مراد امتیازاتی است که کسب می کنند و ظهورات جدیدی که برای اسماء پیش می آید. اگر چه ظاهر این کلام این است که خداوند ـ تبارك ـ قائم برانسان است بما کسبت من الخیر و الشر ولی ما آن را حمل کردیم بر «بما کسبت من الکمالات الاسمائی والصفاتی».

تا اینجا معلوم شد که انسان، چیزی نیست جز ظهور اسماء. آینده هم که چیزهایی را کسب می کند باز هم چیزی نیست جز ظهور جمیع اسماء.

«وقال علی ـ علیه السلام ـ «انا عین الله و انا جنب الله الی غیر ذلک»

حضرت نمی فرماید انا شیءٌ که دارای وصف عین اللهی هستم یا دارای وجه جنب اللهی هستم بلکه خودش را عین اللهی و جنب اللهی می کنند یعنی چیزی جز این صفات نیستم.

«و هذه الاسماء انما ظهرت آثارها فی الانسان دون سائر الخلق»

این اسماء ظاهره «یعنی اسماء صورت گرفته» انسان شدند پس انسان صورت اسماء است و اسماء، الله اند پس انسان، صورت الله است این یک معنی است. معنای دیگر این است که اگر اسماء را می توانیستیم در عالَم اله ببینیم به صورت انسان دیده می شدند.

ترجمه: این اسماء آثارش در انسان ظاهر شده ولی در سائر خلق، تک تک ظاهر شده.

«فالله سبحانه خلقه علی صورته بمعنی انه لو صح ان تقع علیه سبحانه الرویه لکان مرئیا بتلک الصوره»

اینکه خداوند ـ تبارک ـ آدم را بر صورتش خلق کرد به یکی از این دو معنی است:

معنای اول: اگر در عالم اله رویت ممکن بود «رویت ممکن بود یعنی صورت وجود داشت زیرا صورت قابل رویت است» در آنجا صورت انسانی بود و اسماء را به صورت انسانی می دیدید و به تعبیر مرحوم قاضی سعید گفته می شود که خداوند ـ تبارک ـ به صورت انسان دیده می شد.

«او بمعنی انه لو کانت تلک الصفات المترتبه متصوره لکانت صورته هذه»

مرحوم قاضی سعید با این عبارت معنای دوم را بیان می کنند.

مراد از صفات مترتبه، صفات طولیه نیست که بگوییم به ترتیب طولی مرتب شدند بلکه مراد از صفاتی که در انسان مرتب شدند صفاتی است که در انسان چیده شدند یعنی مراد معنای لغوی «مترتبه» است.

«متصوره» به معنای صورت گرفته نه به معنای تصور در ذهن شده.

ترجمه: اگر این صفات مترتبه صورت گرفته می بودند صورتشان همین است.

در اینجا این سوال مطرح است که ایشان در معنای اول و دوم از لفظ «لو» استفاده کرد «لو» نوعا برای امتناع است و این در جمله اول جا دارد چون در جمله اول، وجود صورت در عالَم اِله مطرح می شود و وجود صورتی که قابل رویت در عالم اله باشد ممتنع است پس آوردن لو امتناعیه جا دارد اما در جمله دوم اینکه صفات به صورت انسان در بیایند واقع شده پس امتناع ندارد چرا لفظ «لو» بکار رفته است؟ آنچه در ذهن بنده است این می باشد که لو همیشه برای امتناع نیست البته استعمال رایجش اینگونه است که برای امتناع می آید. شاید ایشان به خاطر هماهنگی عبارت از لفظ «لو» استفاده کرده و شاید منظور مرحوم قاضی سعید این بوده که در عوالمی که صورت ممکن نیست اگر بخواهند صفات مترتبه، صورت بگیرند باید صورت انسانی بگیرند و در عالم مادی که جای صورت است این امری که در جای دیگر اتفاق نیفتاده اتفاق می افتد که عبارت «لو کان تلک الصفات» را اشاره به این دنیای صورت نمی گیریم بلکه اشاره به عوالم دیگر باشد یعنی اگر در عوالم دیگر هم اسماء می خواستند صورت بگیرند همین صورت را می گرفتند

ص: ۳۰۱

صفحه ۲۳۹ سطر ۴ قوله و فی خبر المعراج

مرحوم قاضـی سعید در این ادعایی که کرد فرمود اگر اسماء در همان عالَم صورت بگیرند به صورت انسان می شود. این ادعا را مرحوم قاضـی سعید تایید و تثبیت می کند و می فرماید در آن عالم که عالم اله بود پیامبر انسانی را دیدند که پشت حجاب رفت پرسـیدند او کیست؟ جواب دادند حضـرت علی علیه السلام است. در آن عالم، حضرت امیر علیه السلام نرفته بودند چون پیـامبر به معراج رفته بودنـد. آن صورت چه صورتی بود؟ جواب این است که آن صورت، اسـماء بود که به صورت انسانی در آمده بود و الا حضرت امیر علیه السلام در روی زمین بودند. اما چرا این انسان انتخاب شد؟ به پیامبر فرمودند چون احب الخلق الیـک بود، ولی بایـد گفت با یک تصـرف الهی است چون حضـرت امیر علیه السـلام که صورت اسـماء الهی بودنـد در روی زمین بودند شـکی نیست که ایشان با پیامبر با بدن خودشان معراج نرفته بودند ممکن است توجه به عالم بالا داشـته باشـند ولی همین بـدن در معراج دیده شد و بعدا با صوت حضـرت علی علیه السـلام با پیامبر صـحبت شد در واقع در آنجا اسـماء کار می کردند و حضـرت علی علیه السلام نبودند اما آن اسماء ظاهر شدند و به شکل صورت در آمدند و صورت هم، صورت انسانی بود و انتخاب حضـرت امیر علیه السلام هم به خاطر محبت پیامبر بود و الا ممکن بود خداوند _ تبارک _ در همان جا صورت دیگر ظـاهر کنـد. امـا چگونه در آنجا صورت ظاهر شـده؟ شایـد اینطور بتوان گفت که اگر قائل شویم در آنجا صورت ممتنع است «و همین را قائل هستیم زیرا اگر قائل شویم در آنجا صورت عادی باشـد در اینصورت ممتنع عادی نزد خداوند _ تبارک _ ممکن است و خداونـد _ تبارک _ صورت را در آنجا ایجاد کرده. اما اگر ممتنع عقلی باشد که اصـلا امکان نداشـته باشد» بایـد گفت خداونـد _ تبارک _ چشم پیامبر را طوری قرار داده که صورت را در این عالم دیـده نه اینکه در آنجا دیـده باشد. اینها توجیهاتی است که ما می کنیم اما چه اتفاقی افتاده خود خداونـد _ تبارک _ میداند. اگر این توجیهات صـحیح باشد که مشکلی نیست اما اگر صحیح نباشد بارها استغفار می کنیم و استغفار کردیم که مواخذه نشویم.

ص: ۳۰۲

توضیح عبارت

«و فی خبر المعراج لما قرب رسول الله _ صلی الله علیه و آله _ من الحجاب الاقرب رای شخصا دخل تحت الستر» فسال جبرئیل من هو فقال هو علی اخوک

حجاب الاقرب: حجابهای زیادی بود، یک حجاب بود که به خداوند _ تبارک _ خیلی نزدیک بود و تقریبا می توان گفت که آخرین حجابها بوده. یعنی در آنجا جای اسماء بوده که حجاب آخر بوده است.

«و تکلم سبحانه فی هذا المقام بلسان علی _ علیه السلام فلما سال عن ذلک اجیب بانه کما کان هو احب الخلق الیک کلمتک بکلامه»

پیامبر سوال کرد که چرا با این زبان با من صحبت می شود.

ادامه وجه نهم در معنای حدیث ان الله خلق ادم علی صورته/ حدیث هجدهم ۲ _ منزه داشتن خداوند _ تبارک _ از صورت داشتن/ حدیث نوزدهم / باب ششم «خداوند _ تبارک _ جسم و صورت نیست» ۹۳/۰۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ _ ادامه وجه نهم در معنای حدیث ان الله خلق ادم علی صورته/ حدیث هجدهم

۲ _ منزه داشتن خداوند _ تبارک _ از صورت داشتن/ حدیث نوزدهم / باب ششم «خداوند _ تبارک _ جسم و صورت نیست».

«و سیجیء تحقیق قوله _ صلی الله علیه و آله _ رایت ربی فی صوره شاب موفق»(۱)

بحث در حدیث هجدهم بود که عبارت «ان الله خلق آدم علی صورته» مطرح شده بود. بنابر اینکه ضمیر «صورته» به خداوند _ تبارک _ برگردد توجیهاتی داشتیم آخرین توجیه این بود که اگر اوصاف الهی را بخواهیم صورت بدهیم به صورت انسان ظاهر می شود بنابر این اگر کسی بخواهد تمام اوصاف را یک جا ببیند ولی با صورت ببیند باید انسان را ببیند بعدا کلامی از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نقل می کنیم که می فرماید «رایت ربّی فی صوره شاب موفق» یعنی پروردگار را در صورت انسانی که جوان بود دیدم.

ص: ۳۰۳

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۳۹، س۸.

از طرفی خداوند _ تبارک _ که به صورت انسان دیده نمی شود. از طرفی پیامبر هم نه مبالغه می کند و نه خطا می گوید. پیامبر اجازه دارند که اسماء الهی را ببینند بقیه مردم تا اعیان ثابته می توانند پیش بروند ولی وارد عالم اسماء و صفات نمی

شوند اما پیامبر حق دارند که وارد عالم اسماء و صفات بشوند و اسماء و صفات را ملاحظه کنند اسماء و صفات اگر بخواهند به نظر بیایند باید صورت پیدا کنند تا دیده شوند. صورتش هم همانطور که گفتیم باید به صورت انسان باشد پیامبر در آن مشاهده خودشان اسماء و صفات را دیدند و چون اسماء و صفات ظهورشان، عالَم را ساختند پس اسماء و صفات، شان ربوبی داشتند و می توان بر آنها اطلاق رب کرد. پیامبر می فرمایند من ربّ خودم را در صورت شابّی دیدیم یعنی اولا رب را دیدم یعنی باید صورت پیدا کرده باشد تا آن را بتوانم ببینم ثانیا رب را به صورت شاب دیدم و مراد از رب اسمائی است که در ربوبیت شرکت داشتند پس اسماء در آنجا به صورت ظاهر شد. پیدا است که حرف ما صحیح است که اگر گفتیم جمیع اسماء را بخواهیم صورت بدهیم صورت انسان می شود پیامبر هم با این کلامشان آن طور که ما برداشت می کنیم می فرمایند من ربّ «یعنی اسماء دخیل در ظهور عالم را» به صورت دیدم و صورت آن هم شابّ موفق بود. موفق به معنای شابّی که حدود ۳۰ ساله باشد. مراد از موفق معنای لغوی نیست. در صفحه ۲۹۶ کتاب شرح توحید صدوق روایتی نقل می شود که «رای ربّه فی هینه شاب الموفق فی سنّ ابناء ثلاثین سنه» که مرحوم قاضی سعید می فرماید عبارت «فی سن ابناء ثلاثین سنه» تفسیر «موفق» است یعنی شابّی که در سن ۳۰ ساله بود سپس در صفحه ۳۰۳ معنای حدیث و معنای «شاب موفق» را توضیح می دهند.

ص: ۳۰۴

در سن ۳۰ سالگی بهترین سن انسان است چون مقداری که از ۳۰ سال بگذرد به سمت پیری می رود و شاید مقداری انحراف در بعض اعضا پیدا شود قبل از آن هم به خاطر ضعف کودکی انحرافاتی باشد اما در سن ۳۰ سالگی سن تکامل بدن و بهترین وقت بدن است.

«موفق» یعنی همه چیز این انسان موافق است و هیچ انحرافی در او نیست. این توضیحی است که بنده بیان کردم ولی مرحوم قاضی سعید معنای الغوی برای آن نیاورده.

توضیح عبارت

«و سیجیء تحقیق قوله ـ صلی الله علیه و آله ـ رایت ربی فی صورت شاب موفق تعالی الله»

«سیجیء» یعنی در صفحه ۲۹۶ و ۳۰۳ تحقیق این روایت می آید.

«تعالی الله من الصوره و الجسمیه»

مرحوم قاضی سعید بعد از اینکه صورت داشتن و صورت بودن خداوند ـ تبارک ـ را توجیه می کند باز تاکید می کند با این توجیهاتی که ما کردیم فکر نکنید که برای خداوند ـ تبارک ـ یک صورت مادی درست کردیم بلکه تعالی الله عن الصوره و الجسمیه یعنی ما برای خداوند ـ تبارک ـ صورت جسمیه درست نکردیم.

مجسمه «کسانی که خداوند ـ تبارک ـ را جسم می دانند» برای خداوند ـ تبارک ـ صورت جسمی قائل اند. شاید به اینگونه روایات هم تمسک کنند. مرحوم قاضی سعید می فرماید با توجیهاتی که ما کردیم معلوم شد که آن صورت، صورت جسمی که مجسمه یا اشاعره می گویند نیست.

ص: ۳۰۵

البته محققین اشاعره «مثل فخر رازی» آن طور که خودشان تصریح کردند دیدن با چشم است ولی نه خود دیدن بلکه حاصل دیدن مراد است. پس آنها قائل به جسم نیستند ولی مجسه قائل به جسم اند.

«و عما یتوهم المتوهمون»

متوهمون اختصاص به مجسمه و اشاعره ندارد خود ما گاهی از اوقات خداوند ـ تبارک ـ را در وهم خودمان می آوریم. گاهی برای ما پیش می آید که می خواهیم با خداوند ـ تبارک ـ حرف بزنیم و می خواهیم خودمان و او را حاضر ببینیم یکدفعه انحرافی در ذهن ما پیش می آید و یک صورتی برای آن درست می کنیم این صورت با توهم ما درست می شود این چیزی که در توهم ما درست می شود هم خداوند ـ تبارک ـ نیست.

«و عما یقوله العادلون علوا کبیرا»

«یقوله»: با زبان بگویند یا با اعتقاد بگویند زیرا قول به معنای اعتقاد هم می آید. مراد از «عادلون»، منحرفین از حق هستند که مجسمه و گروههای دیگر است.

هیچکدام از این گروهها که دلایل نشان می دهد در مورد خداوند تبارک نباید صدق کند نباید مورد اعتقاد قرار بگیرد آنچه که ما برای خداوند ـ تبارک ـ قائل شدیم چیزی بود که قواعد ما اجازه می داد که قائل شویم و ما آنهایی را که قواعد اجازه نمی دهد از آنها استغفار می کنیم و می گوییم تعالی الله از تمام این موارد علوا کبیرا.

کلمه «علوا کبیرا» مربوط به «تعالی الله » است.

«و اما نسبه الروح و البیت واضافتها الی الله جل جلاله فسیجیء فی بابهما ان شاء الله»

ظاهرا در نسخه باید «اضافتهما» باشد مگر اینکه ضمیر را به نسبت برگردانیم و خود اضافه، نسبت است.

تا اینجا ما اضافه صورت به الله را در مورد انسان توجیه کردیم که خداوند _ تبارک _ وقتی صورت انسان را به خودش اضافه کرده مرادش چه بوده. دو مطلب دیگر هم است.

مطلب اول: خداوند _ تبارک _ بیت را هم به خودش اضافه کرده و فرموده (طَهِّرا بَیتِیَ للطّائِفِین) (1)یا روح انسان را به خودش اضافه کرده و فرموده (وَنَفَختُ فِیهِ مِن رُوحِی) (2)این دو مورد هم توجیه می خواهند مرحوم قاضی سعید می فرماید امام نسبت روح و بیت به الله تعالی در باب خودشان می آید یعنی در جایی که بحث از روح و بحث از بیت می کنیم می آید که اضافه به چه مناسبت است.

«الحدیث التاسع عشر»

از اینجا وارد حدیث نوزدهم می شود.

«باسناده عن یعقوب السرّاج قال: قلت لا بی عبدالله علیه السلام»

«سرج» به معنای «زین» است و سراج به معنای چراغ است. و سرّاج به معنای سازنده زین یا سازنده چراغ می باشد.

«ان بعض الناس زعم ان لله عزو جل صوره مثل الانسان»

بعضی اینطور گمان کردند که خداوند _ تبارک _ به صورت انسان است البته مثل صورت انسان است از نظر حقیقت نه از نظر اندازه چون آنها که برای خداوند _ تبارک _ صورت قائل بودند و می گفتند خداوند _ تبارک _ انسان است حقیقتش را به صورت انسان می دیدند ولی اندازه اش رانمی دیدند. معتقد بودند که خداوند _ تبارک _ از نظر بدنی هم مثل ما هست. اندازه بدن ما به مقدار ۷ وجب خودمان است او هم اندازه بدنش به مقدار ۷ وجب خودش است ولی اندازه خداوند _ تبارک _ بیشتر از اندازه ما است. عرشِ خداوند _ تبارک _ احاطه به تمام آسمانها دارد که آسمان اول را فرض کنید از زمین است تا جایی که چشم مسلح کار می کند یعنی تمام این کهکشانهایی که کشف شده همه در آسمان اول هستند.

ص: ۳۰۷

۱- (۲) بقره/سوره۲، آیه۱۲۵.

۲- (۳) حجر/سوره۱۵، آیه۲۹.

روایت داریم که آسمان اول در آسمان دوم «کحلقه فی فلات» است یعنی مثل انگشتری است که در یک دشت قرار داده شود. آسمان دوم در آسمان سوم «کحلقه فی فلات» است تا به آسمان هفتم و کرسی می رسیم و عرش همه اینها را احاطه کرده. اینها معتقدند که خداوند ــ تبارک ــ بر روی عرض می نشیند و از هر طرف قسمتی از بدنش بیرون است یعنی از عرش بزرگتر است چون اگر از عرش بزرگتر نباشد باز یکی از مخلوق ها می شود پس باید از عرش بزرگتر باشد تا بتواند خدای عرش باشد این جسمی است که برای خداوند ــ تبارک ــ قائل شدند که شاید قابل تصور نباشد از بزرگی.

نکته: آسمان دوم ظاهرا جسمانی است چون حضرت عیسی علیه السلام اعدام نشدند و زنده اند و به آسمان چهارم رفتند حضرت ادریس علیه السلام(۱) هم زنده اند.

«و قال آخر انه فی صوره امرد جعد قطط»

دیگران گفتند خداوند ــ تبارک ــ به صورت جوان امردی است که موهای مجعّد دارد.

«امرد» همانطور که بعدا معنی می شود پسری است که سبیل او روئیده ولی ریش ندارد یعنی پشت لب او سیاه شده ولی ریش در نیاورده.

«جعد» وقتی وصف موی قرار بگیرد به معنای پیچان است و گاهی وصف «مرد» قرار می گیرد به معنای مرد جنگ و مرد نیرومند و پهلوان است.

«قطط» پیچش زیاد موی است.

ص: ۳۰۸

۱- (۴) مریم/سوره۱۹، آیه۵۷.

در سابق که اختلاط با اروپایی ها نبود شرقی ها موی مجعّد می پسندیدند در این صورت وقتی می خواستند بگویند خداوند ـ تبارک ـ زیباست موی او را مجعّد قرار می دادند. بعد از اختلاط با اروپایی ها که موی آنها ریخته شده و به صورت پیچ نیست لذا این موی ریخته شده و آویزان مورد مطلوب واقع شد لذا اگر کسی الان بخواهد خداوند ـ تبارک ـ را به زیبایی معرفی کند اگر مجسمه باشد طور دیگری برای خداوند ـ تبارک ـ مو درست می کند.

«فخر ابو عبدالله ـ علیه السلام ـ ساجدا ثم رفع راسه»

حضرت علیه السلام بعد از شنیدن این حرف سجده کردند «جهت سجده را مرحوم قاضی سعید توجیهی کردند که بیان می شود»

«سبحان الذی لیس کمثله شی و لا یدرکه الابصار و لا یحیط به علم»

حضرت کلمه «سبحان» را به سه چیز اضافه می کنند:

۱ ـ الذی لیس کمثله شی.

۲ ـ لا یدرکه الابصار.

۳ ـ لا یحیط به علم.

یعنی خداوند ـ تبارک ـ را تنزیه از مثل و مدرَک بالابصار بودن و محاط بودن به وسیله علم می کند. و اگر خداوند ـ تبارک ـ جسم باشد مثل دارد.

«لم یلد لان الولد یشبه اباه»

حضرت می خواهند تاکید بیشتری کنند تا مثل را منتفی کنند.

بنا شد خداوند ـ تبارک ـ شبیه و مثل نداشته باشد لذا پدر هیچ فرزندی نیست و الا اگر پدر فرزندی می شد آن فرزند مثل خودش و از نوع خودش بود.

ترجمه: خداوند ولد ندارد زیرا ولد شبیه پدر است و خداوند _ تبارک _ شبیه ندارد پس ولد ندارد.

«و لم یولد فیشبه من کان قلبه»

نسخه صحیح باید «قبله» باشد نه «قلبه».

و به دنیا نیامده از پدری که اگر از پدر به دنیا بیاید با موجودی که قبل از خودش است مشابهت پیدا می کند و دو محذور پیدا می کند هم محذورش این است که مشابهت پیدا می کند هم محذورش این است که کسی قبل از او است در حالی که خداوند _ تبارک _ اول است و قبل ندارد.

«و لم یکن له من خلقه کفوا احدا»

کلمه «من خلقه» را آورده در حالی که برای خداوند _ تبارک _ کفوی نیست اما کلمه «من خلقه» را امام علیه السلام به دو جهت آوردند:

۱ _ برای امام علیه السلام روشن است «و واقعیت هم همین است» که غیر از خلق خداوند _ تبارک _ و خود خداوند _ تبارک _ چیزی در جهان نیست بنابراین اگر بخواهد کفوی برای خداوند _ تبارک _ باشد باید از خلقش باشد و بیرون از خلق چیزی نداریم. آنچه در جهان است خداوند _ تبارک _ و خلق او است اگر بخواهد کفوی برای خداوند _ تبارک _ باشد خودش کفو برای خودش نیست پس باید حتما یکی از مخلوقینش کفو او باشد. قید «من خلقه» را آورده تا بفهماند که غیر از خداوند _ تبارک _ و خلقش چیزی نیست.

ص: ۳۱۰

۲ ــ آن کسانی که برای خداونـد ــ تبارك ــ کفو قائل انـد آنها «من خلقه» کفو قائل انـد امام علیه السـلام قول آنها را رد می کنـد. و می فرمایـد خداونـد ــ تبـارك ــ کفـو نـدارد. پس این عبـارت مفهـوم نـدارد تـا گفته شود که منطوقش این است که خداوند ــ تبارك ــ از خلقش کفوی ندارد ولی از بیرون خلقش شاید کفو داشته باشد.

«تعالی عن صفه من سواه»

خداوند ــ تبارك ــ حتی صـفتِ «مَن سواه» را ندارد. در اینجا تعبیر به «من خلقه» نکردند بلکه «من سواه» فرمودند که عامتر از «من خلقه» است.

خداوند تبارک صورت نیست/ حدیث نوزدهم/ باب ششم ۹۳/۰۱/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: خداوند تبارك صورت نیست/ حدیث نوزدهم/ باب ششم.

«شرح: الامرد علی وزن افعل: الشاب طر شاربه و لم تنبت لحمه»(۱)

توضیح عبارت

«شرح : الامرد علی وزن افعل: الشاب طر شاربه و لم تنبت لحمه»

در این حدیث سه کلمه «امرد ــ جعد ــ قطط» بود که ابتدا این سه را معنی می کنند و می فرمایند «امرد» بر وزن «افعل» است و عبارتست از جوانی که «طرّ یطرّ، طرورا البنات، به معنای اینکه گیاه روئیـد» سبیل او روئیده اما هنوز ریش برای او حاصل نشده و نروئیده. لفظ «تنبت» با «طرّ» شاید این فرق را داشته باشد که «انبات» به گیاهی گفته می شود که روئیده و تقریبا بلند هم شده است. اما «طرّ» به معنای این است که ابتدای رویش است البته در اینجا مراد این نیست که ریش او بلند نشده بلکه به معنای این است که ریش او نروئیده است.

ص: ۳۱۱

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص ۲۴۰، س۷. .

«و الجعد بالفتح و السکون کالضخم نعت من الجعد کالضرب»

«جعد» را به فتح و سکون می خوانیم که بر وزن «ضخم» است نه اینکه معنای آن، هم معنی با ضخم باشد چون ضخم به معنای درشت جُسته و تنومند و راه پهن آب یا غذای سنگین می آید.

می فرمایـد «جعـد» نعت است و مصـدر نیست ولی از مـاده جعـد گرفته شـده است شایـد نتوانـد اینطور گفت «از مصـدری که

عبارت از جعد است گرفته شده» چون مصدر «جعد»، «جعوده» است. شاید مصدری به صورت «جعد» داشته باشیم. علی ای حال شارح اینگونه معنی می کند و می فرماید جعد لغت است که از ماده «جعد» گرفته شده است.

«جعد» مثل «ضرب» است. از تشبیه کردن «جعد» به «ضرب» به نظری می رسد که «جعد» را مصدر گرفته چون «ضرب» هم مصدر است.

«جعد» صفت مشبه است چون فرق صفت مشبه با فاعل در این است که اسم فاعل، حادث است و صفت مشبه ثابت است. در اینجا «جعد» کانّه باقی است و مثل اسم فاعل نیست که حادث شود و از بین برود لذا صفت مشبه در مورد آن بکار بردن خوب است.

«و الجعوده خلاف السبوطه او القصير منها»

جعودت، خلاف سبوطت است. هم جعودت و هم سبوطت را معنی می کند. جعودت به معنای پیچ داشتن موی است و سبوطت به معنای افتادگی مو است و پیچ ندارد.

«او القصير منها» یا جعودت خلاف سبوطت است یا قصیر از سبوطت است یک وقت موی انسان کاملا پیچیده به هم است اما است یک وقت موی انسان پیچیدگی دارد وقتی که پیچیدگی دارد با سبوطت مخالف نیست بلکه از سبوطت کم دارد. اما وقتی که بسیار پیچیده است مقابل سبوطت و افتادگی مو است.

ص: ۳۱۲

«والسبوطه وهی بالفارسیه: فرو هشته شدن موی»

«فرو هشته شدن» همان افتادن است مثل یال که صاف بر روی زمین می افتد بدون پیچیدن

«و الجعد: مرغول شدن موی»

در فرهنگ آنُن دراج که فرهنگ فارسی به فارسی و فرهنگ خوبی است به صورت ۷ جلدی چاپ شده که محمد پادشاه برای یکی از راجه های هندی نوشته است یعنی خودش هندی بوده و در گذشته زبان فارسی رواج زیادی داشته و زبان دوم هندی ها بوده لذا برای آن، کتاب لغت می نوشتند برای پادشاه آن زمان که راجه گفته می شده این کتاب را نوشته است لذا اسم آن هم آنن دراج شده است. در آن فرهنگ اینطور نوشته شده: «مرغول و مرغوله، موی پیچیده چون زُلف و کاکل» سپس در ادامه از شعر استفاده می کند. لغت نامه دهخدا بسیار از این فرهنگ استفاده کرده کانّه آن کتاب را به لغت نامه خودش منتقل کرده است.

« القطط با لتحریک سخت مرغول شدن آن»

«قطط» را با حرکت بخوان که به معنای این است که مو خیلی مرغول باشد.

«و لذلک قال فی النهایه الاشریه القطط : الشدید الجعوده و قیل: الحسن الجعوده»

«لذلک»: چون قطط به معنای شدتِ جعد است و سخت مرغول شدن است.

کسانی که این صفت را به خداوند ـ تبارک ـ نسبت دادند احتمال اینکه معنای دوم «حسن الجعوده» نه «شدید الجعوده» اراده کرده باشند بهتر است یعنی می گویند جعوده و پیچش مطلوب دارد نه پیچشی که در هم و بر هم باشد.

ص: ۳۱۳

«و الاول اكثر»

اینکه قطط به معنای شدت جعود باشد اکثر از این است که به معنای حُسن جعود باشد

«و قال: الجعد فی صفات الرحمال یکون مدحا و ذما»

ابن اثیر در نهایه گفته جعد گاهی در صفات رجال به کار می رود در اینصورت معنای مدحی و ذمی دارد که مرحوم قاضی سعید معنای ذم را ذکر نمی کند. چون مناسب اینجا نیست زیرا کسانی که برای خداوند ـ تبارک ـ این صفت را بکار بردند معنای ذم را اراده نکردند بلکه معنای مدح را اراده کردند و لذا احتیاج به آوردن معنای ذم نبود.

«فالمدح ان یکون شدید الاسر و الخلق»

معنای مدح دو تا است. جعد وقتی که به عنوان صفت مدح بکار می رود به معنای شدید الاسر و الخلق است. «اسر» معناهای مختلفی دارد به معنای اسارت و در بند بودن و محفوظ بودن و بستن کسی می آید ولی هیچکدام در اینجا مناسب نیست اما یک معنای دیگر دارد که به معنای «نیرو» می آید. وبه معنای شدید القدره است که توانایی اش زیاد است و شدید الخلق هم هست یعنی محکم آفریده شده است یعنی استخوان بندی محکم و ماهیچه های سفت و محکم دارد.

«اویکون جعد الشعر و هو ضد السبط انتهی»

ضمیر «یکون» به مرد برمی گردد یعنی مردی است که موهای پیچان دارد. این معنای دوم برای جعد، ضد معنای «سبط» است «سبط» به معنای «فروافتادن و افتادگی» است و «جعد» به معنای «پیچان بودن و پیچیدگی» است.

ص: ۳۱۴

« وبالجمله ذکر القطط بود الجعد لبیان تلک الزیاده»

اینکه «قطط» را بعد از «جعد» ذکر کردند به خاطر این است که بفهمانند این زیاده، وجود دارد و جعدِ خالی نیست بلکه جعدِ شدید است

«و قد یقال: الجعد: الکریم و الرجل المربوع القامه»

گاهی معنای سومی برای جعد است که معنای مدح است و جعد به معنای کریم و بزرگوار است و مرد متوسط القامه هم گفته می شود که در فارسی گفته می شود مرد «چهارشانه» است.

«مربوع» از «اربعه» می آید که ما تعبیر به مرد چهارشانه می کنیم.

«و علی هذا فالاوصاف الثالثه لبیان کونه علی صوره الشاب و الثانی لذکر القامه و الثالث لبیان حسنه و جماله»

«علی هذا»: بنابراین معنای اخیر.

تا الان «قطط» را با «جعد» یکی گرفتیم ولی «قطط» را شدت جعد قرار دادیم حال با این معنای اخیری که برای جعد شد. قطط به معنای جعد یعنی به معنای موی پیچان نیست. در اینصورت «قطط» به معنای «موی پیچان» می شود و «امرد» به معنای زیبا می شود. و «جعد» به معنای «خودش اندام» است و «قطط» به معنای «خوش مو» است. اگر معنای سوم را برای «جعد» قبول کنیم «قطط» تاکید برای «جعد» نخواهد بود و این سه عبارتی که در این حدیث آمده سه وصف جدا برای خداوند ــ تبارک ــ است.

ترجمه: بنابراین معنای اخیر اوصاف ثلاثه «امرد ــ جعد ــ قطط» که در روایت بیان شده برای بیان این است که خداوند ــ تبارک ــ بر صورت شاب است «که این به وسیله لفظ اول که ــ امرد ــ است فهمیده می شود» و کلمه «جعد» برای ذکر قامت است «یعنی بیان کند که قامتش چگونه است» که قامتش جعد و چهار شانه است و کلمه «قطط» برای بیان حسن و جمال است «چون موی انسان در جمالش دخالت زیادی دارد حال اگر موی زیباتر باشد جمال بیشتری برای انسان درست می کند».

ص: ۳۱۵

صفحه ۲۴۰ سطر ۱۷ قوله «و اما تاویل»

مرحوم قاضی سعید تعبیر به «تفسیر» نمی کند بلکه تعبیر به «تاویل» می کند چون در عین اینکه توضیح می دهد به مطالب باطنی حدیث هم اشاره می کند و این، تفسیر نیست بلکه تاویل است. تفسیر این است که پرده را از روی آن بر دارید اما تاویل این است که وارد عمق بشوی.

سوال: همانطور که کلام پیامبر را که فرمود من خداوند ـ تبارک ـ را به صورت «شاب موفق» دیدم توجیه می کنیم چه اشکال دارد که کلام این گوره را هم توجیه کنیم.

جواب: پیامبر وقتی صحبت می کند چون (ما ینطق عن الهوی) است کلامش را اگر نفهمیدیم باید توجیه کنیم ولی این افراد که صحبت می کنند اگر کلامی گفتند که توجیه شد آن را رها می کنیم. زیرا مجسمه، این کلام را می گوید و اصلا قابلیت ندارند که حرف آنها را گوش کنیم تا چه رسد به اینکه توجیه شود لذا جا دارد که امام علیه السلام کلام این گروه را دور بریزد نه اینکه توجیه کند. لذا امام علیه السلام کلام این گروه را رد می کند خود مرحوم قاضی سعید هم همین کار را می کند چون گویندگان، قابلیت ندارند که حرفشان توجیه شود.

امام علیه السلام وقتی این کلام را شنیدند همانطور که در روایت آمده، سجده کردند، سجده بالاترین عبد است بالاترین مقام عبد در عرفان ثابت شده که مقام فناء است پس سجده با مقام فناء یکی می شود یعنی در شریعت آمده سجده بالاترین حالت عبد است وقتی انسان در حالت سجده است بهترین حالت را در مقابل خداوند ـ تبارک ـ دارد. این در شریعت آمده. در عرفان هم گفته شده که بالاترین مقام، مقام فناء است اگر این دو مطلب کنار هم گذاشته شود معلوم می گردد که سجده اشاره به مقام فناء دارد.

ص: ۳۱۶

اینکه امام علیه السلام سجده کردند به چه معنی است؟ برای جواب از این سوال ابتدا ببینیم فناء به چه معنی است؟ فنا به معنای این است که جز خداوند _ تبارک _ را ندیدن. یعنی حکم کردن به اینکه در جهان، غیری وجود ندارد. امام علیه السلام هم با سجده همین کار را کردند یعنی حکم کردند به اینکه در جهان، غیری وجودی ندارد که خداوند _ تبارک _ را به آن غیر تشبیه کنید.

اما مجسمه خداوند _ تبارک _ را به غیر تشبیه کردند امام علیه السلام عملا فهماندند که کار این گروه خطا است چون در جهان، غیری وجود ندارد که بخواهیم خداوند _ تبارک _ را به آن غیر تشبیه کنیم. پس کاری که این گروه کردند اصلا موضوع ندارد نه اینکه حکم این گروه «به تشبیه» باطل است بلکه موضوعی برای تشبیه نیست. یعنی امام علیه السلام کلام مخالف را از ریشه باطل می کنند. در خبرهای قبل داشتیم که امام علیه السلام ادعا کرده بودند که چیزی غیر از خداوند _ تبارک _ در جهان نیست. یعنی این حرف، کلام عرفا نیست بلکه این حرف هم موافق روایت است.

توضیح عبارت

«و اما تاویل هذا الخبر فاعلم ا الامام _ علیه السلام _ سجد حین سمع هذه المقاله»

نسخه صحیح «انّ الامام» است.

این نقل گفتار که شد حضرت علیه السلام سجده کردند.

«و من البین عند اهل الحق ان السجود هو مقام الفناء»

ص: ۳۱۷

نزد اهل حق روشن است که سجود، مقام فناء است.

«و فی ذلک اشاره لطیفه الی ان الکل هالک عند وجهه الکریم»

«فی ذلک»: در سجده کردن امام علیه السلام

ترجمه: در سجده کردن امام علیه السلام اشاره لطیفی است که باید با دقت فهمیده شود «کلمه لطیف نشان می دهد که اشاره هست و اشاره ها را باید با دقت فهمید ولی این اشاره ها لطیف است و دقت بیشتری می خواهد» که همه موجودات عند وجهه الکریم، هالک اند.

«عند وجهه»: کلمه «عند» کلمه ای است که در بعضی از جملات مرحوم صدرا و غیر ایشان تصریح شده و آن را معنی کردند.

معنای «عند»: گفته می شود انسانها در مقایسه با یکدیگر موجوداتی هستند که هر کدام دارای صفتی از صفاتند نه تنها موجودات، بلکه همه خلایق اینگونه اند که وقتی با یکدیگر مقایسه شوند گفته می شود که موجودند سپس به جوهر و عرض تقسیم می کنیم سپس جوهر و عرض را هم تقسیم می کنیم و این تشکیلاتی که در فلسفه می باشد به وجود می آید ولی وقتی اینها را با خداوند ـ تبارک ـ مقایسه می کنیم می بینیم هیچ هستند. یعنی عند وجهه الکریم هالک اند.

وقتی موجودات با خداوند ـ تبارک ـ مقایسه شوند معلول می گردند و معلول، ربط به علت است نه انیکه مرتبط به علت باشد یعنی اینگونه نیست که چیزی باشد که مرتبط به علت است بلکه نفس الربط است. سعدی در شعر می گویند: همه هر چه هستند از آن کمترند که در نزد هستیش نام هستی برند.

ص: ۳۱۸

نکته: این ملطلب را می توان با وحدت وجودی هم درست کرد و با قول به فقر وجودی و ربطی که مرحوم صدرا فرموده بهتر می توان آن را درست کرد.

«فلا شیء حتی یشبهه بل هو هو لا شیء غیره کما سبق فی الخبر»

از فعل امام علیه السلام استفاده می شود که چیزی وجود ندارد تا شبیه خداوند _ تبارک _ باشد یا خداوند _ تبارک _ شبیه او باشد. بلکه خداوند _ تبارک _، خداوند است و غیر از خداوند _ تبارک _ چیزی نیست همانطور که در روایت گذشت در صفحه ۲۲۸ سطر ۸ که دنباله حدیث چهاردهم بود آمده بود «هو لا غیره» که از «هو» در حدیث چهاردهم تعبیر به «بل هو هو» کرد و از «لا غیره» در حدیث چهاردهم تعبیر «لا شیء غیره».

«هو هو»: یعنی خداوند _ تبارک _ در جهان هست و چیز دیگری نیست. یا می توان اینگونه معنی کرد که موجود، او است و هر چه غیر او می باشد غیر موجود است فقط شانی که دارند این است که حکایت از وجود می کنند.

«ثم انه صلوات الله علیه سبّح الله و نزّهه عن ان یشبه شیئا او یماثله»

تا اینجا فعل امام علیه السلام را توجیه و تاویل کردیم اما از اینجا می خواهیم کلمات امام علیه السلام را توضیح بدهیم.

امام علیه السلام برای بیان تنزیه و نزاهت خداوند _ تبارک _ از مثل و شریک و شبیه سه جمله آوردند و «سبحان» را به هر سه اضافه کردند و در هر سه جمله تنزیه است یعنی قصد، تنزیه بوده و این سه جمله قصد را افاده می کند. یکی از آن سه جمله «الذی لیس کمثله شیء» است. جمله دوم «و لا یدرکه الابصار» است و جمله سوم «و لا یحیط به علم» است مرحوم قاضی سعید بعد از این سه جمله را تذکر می دهند شروع به بیان می کنند که چگونه هر یک از این سه جمله، تنزیه را افاده می کند.

ص: ۳۱۹

ترجمه: امام علیه السلام، خداوند ـ تبارک ـ را منزه دانستند از اینکه به چیزی شباهت داشته باشند یا مثل چیزی باشند.

توجه کنید تشبیه از هر دو طرف باطل است چه خداوند ـ تبارک ـ را بخواهید به غیر تشبیه کنید چه غیر را بخواهید به خداوند ـ تبارک ـ تشبیه کنید ولی مرحوم قاضی سعید فقط یک طرف را می گوید یعنی تعبیر به «یشبه شیئا او یماثله» می کند که به معنای این است که خداوند ـ تبارک ـ شبیه شیئی باشد یا خداوند ـ تبارک ـ مثل شیئی باشد. امام علیه السلام از یک طرف نفی می کند در حالی که از آن طرف هم منفی است. علتش این است که خصم، تشبیه را از این طرف وارد کرده است لذا امام علیه السلام هم تشبیه را از آن طرف رد می کند چون آنها خداوند ـ تبارک ـ را به خلق تشبیه کردند نه اینکه خلق را به خداوند ـ تبارک ـ تشبیه کرده باشند.

«و اضاف التسبیح الی الاثنین و الی مایقتبس من الایه و هی قوله تعالی (و لا یحیطون به علما)(۱)»

ضمیر «هی» به آیه برمی گردد.

امام علیه السلام تسبیح را به دو چیز اضافه کرد که یکی «لیس کمثله شیء» است و یکی «لایدرکه الابصار» است و مرحوم قاضی سعید نمی گوید که امام علیه السلام تسبیح را به سه چیز اضافه کرد بلکه می فرماید که امام علیه السلام تسبیح را به دو چیز به علاوه امر سومی اضافه کرد چرا سومی را اینگونه تعبیر کرد؟ مورد اول و دوم به آیه اضافه شدند نه اینکه به «ما یقتبس من الآیه» اضافه شده باشند. یعنی «لیس کمثله شی» و «لا یدرکه الابصار» آیه است اما «لا یحیط به علم» آیه نیست. «لا یحیطون به علما» آیه است.

ص: ۳۲۰

۱- (۲) طه/سوره ۲۰، آیه ۱۱۰.

مرحوم قاضـی سعید اگر می فرمود تسبیح را به سه چیز اضافه کرده حرف صحیحی بود ولی این نکته فهمیده نمی شد لذا برای فهماندن این نکته، فرق گذاشت.

«لا شمالها علی اوصاف داله علی المدعی»

ضمیر «لاشمالها» به این سه چیز بر می گردد یعنی به مضافٌ الیه ها بر می گردد نه به خود تسبیح.

«لا شتمالها» تعلیل برای «اضاف» است یعنی چرا امام علی اسلام تسبیح را به این سه چیز اضافه فرمودند؟

ترجمه: چـون این سه مضـاف الیه هـا مشـتمل بر اوصـافی هسـتند. یکی مشـتمل بر وصـف نفی شـریک است ویکی مشـتمل بر وصـف غیر مـدرک بالابصـار بـودن و یکی مشـتمل بر وصف محـاط نبودن است. این سه وصف،دلالـت بر مـدعای امـام علیه السـلام می کنند. مدعای امام علیه السـلام در این سه جمله اثبات تنزیه است و رد تشبیه است و این سه مضاف الیه ها دلالت بر مـدعا که تنزیه است می کنـد لذا امام علیه السـلام «سـبحان» را به این سه اضافه کرد چون غرض امام علیه السـلام با این اضافه تامین می شود.

«امـا الاـولی فلاـنه لو کـان الله عزوجل علی صوره امرد و بالجمله علی صوره الانسان لکانا متماثلین فی الصوره و الله تعالی لیس کمثله شیء»

مرحوم قاضـی سـعید از اینجا شـروع به این بحث می کنـد که هر کـدام از این سه جمله می تواننـد مدعا را که تنزیه است افاده کنند.

اما جمله اولی بیان می کنـد که خداونـد ـ تبارک ـ مثل نـدارد با این جمله می فهمانـد که اگر خداونـد ـ تبارک ـ، امرد و جعد و قطط بود بالاخره به صورت یک انسان بود و لذا صورتی دارد و هر چه که صورت داشـته باشد مثل، هم خواهد داشـت پس لازم می آید که خداوند ـ تبارک ـ مثل داشته باشد در حالی که «سبحان الذی لیس کمثله شی»

ص: ۳۲۱

ترجمه: امـا جمله اولی که دلالت بر تنزیه می کنـد این است که اگر خداونـد _ تبارک _ بر صورت امرد و خلاصه بر صورت انسان «چه امرد باشـد چه نباشـد» باشـد خداونـد _ تبارک _ و انسان، در صورت متماثل اند در حالی که خداوند _ تبارک _ مثلی برای او نیست.

«و اما الثانیه و الثالثه»

در جمله دوم امام علیه السلام فرمود خداوند _ تبارک _ مدرَکِ بالبصر نیست در جمله سوم امام علیه السلام فرمود خداوند _ تبارک _ محاط بالعلم نیست این دو جمله هم تنزیه را می رساننـد چون اگر کسـی مدرَکِ بالبصـر باشد صورت ذهنی خواهد داشت و اگر کسـی محاط بالعلم باشـد صورت عقلی خواهد داشت چیزی که صورت ذهنی یا صورت عقلی دارد کلّی است و اگر کلی باشـد می تواند دارای مصادیقی باشد که آن مصادیق به عبارتی می توان گفت مثل آن هسـتند و به عبارتی می توان گفت اولادش هستند. مثلاً مصادیقِ انسان، مثل انسان هستند ولی انسان، کلی است اما این مصادیق، جزئی انـد یا مثل اولاد هستند یعنی حاصلِ آن کلی هستند. علی ای حال باز برای خداونـد _ تبارک _ تشبیه درست می شود. امام علیه السلام بیان می کننـد که خداونـد _ تبارک _ مدرَکِ بالبصـر نیست. محاط بالعلم و العقل نیست بنابراین شبیه ندارند. این هم نوعی تنزیه است.

مرحوم قاضـی سعید این را بیـان می کننـد که چگونه می توان گفت خداونـد _ تبـارک _ دارای صورت علمیه نیست یعنی چگونه مورد دوم و سوم را از خداوند _ تبارک _ نفی می کنید. اینکه این دو باعث تشبیه می شوند توضیح داده شد. و اینکه بایـد در تنزیه خداوند _ تبارک _ را از این دو منزه کرد و تسبیح کرد توضیح داده شد. اما اینکه چگونه خداوند _ تبارک _ دارای این دو صورت نیست. نه صورت مبصره و نه صورت عقلیه دارد.

ص: ۳۲۲

از اینجا می خواهند دلیل این مطلب را بیان کنند. که در ضمن مقدمه است:

مقدمه اول: صورت، اگر بخواهد صورت ادراکی باشد از دو حال خارج نیست یا صورت محسوسه است یا صورت معقوله است چون اگر محسوس نباشد حتما معقول است زیرا اگر امری صورت داشته باشد نمی تواند از تیررس عقل دور باشد. ممکن است چیزی از دسترس حس دور باشد و حس به آن دسترسی پیدا نکند اما اگر چیزی دارای صورت است از دسترس عقل بیرون نیست.

پس اگر موجودی قابل ادراک باشد یا صورت محسوسه دارد یا صورت معقوله دارد. لا ـ اقل اگر صورت محسوسه نداشت صورت معقوله را دارد.

مقدمه دوم: خداوند ـ تبارک ـ نه صورت محسوسه و نه صورت معقوله دارد.

نتیجه: خداوند ـ تبارک ـ منزه است از اینکه محاط بالعلم یا مدرَکِ بالابصار باشد.

تا اینجا بیان تنزیه کرد. اما اینکه اگر ما قائل به صورت حسیه یا عقلیه شویم تشبیه کردیم این را مرحوم قاضی سعید توضیح نداده و این مطلب که « باید خداوند ـ تبارک ـ را تنزیه کنیم» را توضیح نداده است. البته روشن است و نیاز به توضیح نداشته. فقط بیان کرده که چرا خداوند ـ تبارک ـ منزه است به این صورت که نمی توان خداوند ـ تبارک ـ را احاطه کرد پس صورت معقوله ندارد و نمی توان خداوند ـ تبارک ـ را با بصر درک کرد پس صورت محسوسه ندارد. برای اینکه خداوند ـ تبارک ـ صورت محسوسه و صورت معقوله ندارد بحث های مفصلی را گذراندیم ولی خلاصه اش همین است که بیان کردیم.

ص: ۳۲۳

«فلانه لو كان كذلك فاما ان تكون تلك الصوره محسوسه او معقوله»

امـا ثـانیه و ثالثه از خداونـد ـ تبارک ـ منتفی است اگر خداونـد ـ تبارک ـ اینچنین «یعنی مـدرَکِ بالابصار و محاط بالعلم» باشد «به عبارت دیگر، صورت معلومه داشته باشد که تقسیم به صورت محسوسه و معقوله می شود» دارای صورت علمیه است پس آن صـورت یـا محسوس است یـا معقول است «مصـنف در جمله قبـل لفـظ ـ صوره ـ را نیـاورد و اینکه تعـبیر به ـ تلک الصوره ـ می کند به خاطر این است که ـ تلک الصوره ـ در جمله قبل در تقدیر گرفته می شود»

«لان الطبایع الکلیه ذاتیاتها و عرضیاتها لا یعزب عن ادراک العقل ایاها بالضروره»

ضمیر «ایاهـا» به ذاتیـات و عرضـیات یا به طبایع کلیه بر می گردد. طبایع کلیه، ذاتیات و عرضـیاتشان مخفی نمی ماننـد از اینکه عقل آنها را درک کند. ذاتیات و عرضیات از دسترس عقل بیرون نیستند اگر چه ممکن است از دسترس حس بیرون باشند.

اذ العقل هو کلّ الاشیاء المعقوله»

این عبارت، مقدمه اول است.

زیرا تمام اشـیاء معقوله در عقل هسـتند بالقوه. کافی است که اینها را مطالعه کنیـد و با آنها رو برو شویـد در اینصورت، بالفعل می شوند. این مطلب را مرحوم قاضی سعید بارها فرمودند که آنچه بیرون از خودمان باشد آن را نمی یابیم آنچه که در عقل و فطرت مـا موجـود اسـت را می یـابیم یعنی علم مـا به بیرون از خودمـان تعلـق نمی گیرد به درون خودمـان تعلـق می گیرد ولی درونی که همه چیز را دارد و از همه چیز حکـایت می کنـد پس عقل، کل اشـیاء معقوله است بنابراین چیزی که بتوانـد معقول شود از دسترس عقل بیرون نیست چون عقل، مشتمل بر همه است.

ص: ۳۲۴

«و ادراک الحس و العقل للمبدأ الاول مستحیل بالبرهان»

این عبارت مقدمه دوم است. که کسی نمی تواند خداوند ـ تبارک ـ را تعقل کند.

نتیجه این دو مقدمه این می شود که پس برای خداوند ـ تبارک ـ صورت نیست چون اگر خداوند ـ تبارک ـ مدرَکِ بالحس یا محاط بالعقل می بود صورت حسیه و صورت معقوله می داشت در حالی که مدرَک نیست پس صورت ندارد و اگر صورت ندارد، منزّه نیست.

«کما قال تعالی (لا تدرکه الابصار)(۱)(و لا یحیطون به علما)»

تا اینجا بیان کرد که خداوند ـ تبارک ـ را نمی توان دید و نمی توان تعقل کرد. از اینجا نتیجه گرفت می شود که خداوند ـ تبارک ـ صورت علمیه نیست و وقتی صورت علمیه نبود او را منزه کردیم. هم منزه از صورت حسیه کردیم به بیان اینکه حس ندارد هم منزه از صورت عقلیه کردیم به بیان اینکه مدرَک بالبصر و محاط بالعلم نیست.

ادامه بحث اینکه خداوند ـ تبارک ـ صورت نیست / حدیث نوزدهم / باب ششم ۹۳/۰۱/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بحث اینکه خداوند ـ تبارک ـ صورت نیست / حدیث نوزدهم / باب ششم.

«و قوله لم یلد الی آخر الخبر استیناف بیان لمدلول الآیات و هو عدم الشبه»(۲)

بحث ما در حدیث شانزدهم از باب ششم بود که در آن حدیث قول مجسمه نقل شد و درباره قول مجسمه از امام علیه السلام سوال شد. امام علیه السلام برای نقل تشبیه یا به عبارت دیگر برای تنزیه سه آیه آوردند که این سه آیه در رساندن تنزیه یا نفی تشبیه مشترک بودند. به دنبال سه آیه، سه جمله از سوره توحید نقل کردند که عبارتند از «لم یلد، لم یولد، لم یکن له من خلقه کفوا احد» است امام علیه السلام این سه جمله را بدون عطف بیان کردند چون مطلب جدیدی نبود بلکه تاکید مطلب قبل بود. از جمله دوم که«لم یولد» است هم نفی تشبیه فهمیده می شود. مرحوم قاضی سعید می فرماید مشابهت در ۴ جا واقع می شود. و ما باید ثابت کنیم هیچ کدام از این ۴ قسم در مورد خداوند ـ تبارک ـ صادق نیست. امام علیه السلام هم هر ۴ قسم را در مورد خداوند ـ تبارک ـ نفی کردند. مشابهت گاهی در امر ذاتی است و گاهی در امر نوع عرضی است. منظور از مشابهت، مشابهت اصطلاحی نیست چون مشابهت اصطلاحی، اشتراک در کیف است. دراینجا اشتراک در ذاتی و اشتراک درعرض را بیان می کند و عرض، منحصر در کیف نیست. لذا معلوم می شود که مراد، مشابهت در کیف نیست بلکه مراد از مشابهت، مشابهت اصطلاحی نیست.

۱- (۳) انعام/سوره۶، آیه۱۰۳.

۲- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۴۱، س۸.

مرحوم قاضی سعید می فرماید مشابهت گاهی در امر ذاتی است و گاهی در امر عرضی است « و روشن است که مشابهت در امر دیگری نیست» سپس می فرماید مشابهت در ذاتی را تقسیم نمی کنیم چون مسلما مشابهت در ذاتی، مشابهت در جنس است و مشابهت در فصل نیست. البته اگر ما مشابهت را شامل مماثلت بگیریم «که باید شامل مماثلت هم باشد» مشابهت در فصل را هم شامل می شود چون مماثلت به معنای اشتراک در نوع است. دو فرد از یک نوع، مماثلت دارند و بنا شد که مشابهت شامل این فرد هم بشود پس دو فرد از یک نوع را شامل می شود و دو فرد از یک نوع، هم اشتراک در جنس دارند هم اشتراک در فصل دارند پس اشتراک در جنس و فصل هر دو را بیان می کنند.

سپس مشابهت در عرض را هم تقسیم می کند و می گوید دو شیئی که مشابهت و مشارکت در عرضی دارند گاهی این دو، علت و معلولند و گاهی معلولی لعله ثالثه هستند که مشابهت آنها در این است که یکی علت و یکی معلول است و علت و معلول بودن، امرِ خارج از ذات است پس عرضی است و یا هر دو معلول لعله ثالثه هستند که معلول بودن هم خارج از ذات است پس عرضی می شود.

مشابهت علت و معلول در رابطه ای است که این دو با هم دارند و مشابهت معلولی لعله ثالثه در معلول بودن است علی ای حال این مشابهت، مشابهت در امر عرضی است نه ذاتی. پس تا اینجا سه قسم بیان شد یکی مشابهت در امر ذاتی دوم و سوم مشابهت در امر عرضی است. قسم دوم که مشابهت درعلت و معلول بودن است تقسیم می شود و اینطور گفته می شود که:

ص: ۳۲۶

۱ ـ یا «الف» علت است و «ب» معلول می باشد.

۲ ـ بر عکس باشد.

در اینصورت مجموع اقسام ۴ تا می شود.

اگر خداوند ـ تبارک ـ با خلق شبیه باشد یا خلق، با خداوند ـ تبارک ـ شبیه باشد داخل در یکی از این ۴ قسم خواهد بود و وقتی این ۴ قسم را در مورد خداوند ـ تبارک ـ نفی کنیم تمام اقسام مشابهت در مورد خداوند ـ تبارک ـ نفی می شود و امام علیه السلام در این سه جمله «لم یلد، لم یولد، لم یکن له من خلقه کفوا احد» هر ۴ نوع شباهت را نفی کردند.

اگر خداوند ـ تبارک ـ به عنوان اینکه علت است مثل داشته باشد و مثلش، معلول او باشد لازم می آید که خداوند ـ تبارک ـ پدر باشد و آن مثل که معلول می باشد فرزند باشد نمی توان گفت هر دو مخلوق اند زیرا که یکی را علت گرفتیم و یکی را معلول گرفتیم. دو چیزی که کاملا مثل هم هستند و یکی علت و دیگری معلول است باید پدر و پسر باشند «البته پدر حالت اعدادی دارد ولی شما فرض کنید پدر، حالت علّی داشته باشد در اینصورت لازم می آید که خداوند ـ تبارک ـ پدر باشد و آن مثل، فرزند باشد. نمی توان فرض دیگری کرد چون این دو از یک نوع « مثلا انسان» هستند و فرض این است که معلولی لعله ثالثه نیستند «یعنی اینطور نیست که هر دو پدر مشترک داشته باشند و هر دو فرزند باشند» امام علیه السلام با عبارت «لم یلد» این را رد کردند که خداوند ـ تبارک ـ پدر کسی باشد و ولد ندارد پس مثلی که معلول خداوند ـ تبارک ـباشد را ندارد.برعکس آنکه خداوند ـ تبارک ـ معلول شود و مثل او، علت شود و به این معنی می باشد که مثل، پدر شود و خداوند ـ تبارک ـ، پسر شود. این هم با عبارت «لم یولد» رد کردند.

ص: ۳۲۷

قسم سوم این است که هر دو معلول علت ثالث باشند این را با «لم یکن له کفوا احد» رد کردند چون دو چیزی که معلول علت مشترک باشند ماهیتشان یکسان است و اشتراک در ماهیت دارند و کفو یکدیگرند. وقتی می فرماید «لم یکن له کفوا احد» یعنی خداوند _ تبارک _ و مثل او معلول علت ثالث نیستند یعنی اصلا مثل وجود ندارد.

قسم چهارم این است که اشتراک در ذاتی داشته باشند. واضح است که اشتراک در ذاتی هم به معنای اشتراک در ماهیت است حال چه ماهیت جنسی باشد چه ماهیت فصلی باشد و چه ماهیت نوعی باشد بالاخره اشتراک در ذاتی، اشتراک در ما هیت است و اشتراک در ماهیت به معنای کفو بودن است وامام این را با «لم یکن له کفوا احد» رد کردند تا اینجا تمام احتمالات مشابهت رد شد و وقتی تمام احتمالات مشابهت رد می شود و خود مشابهت هم رد می شود لذا مشابهت و شبیهی برای خداوند _ تبارک _ وجود ندارد جملات قبلی که امام علیه السلام فرمود نفی تشبیه می کرد این جملات هم نفی تشبیه می کنند پس این جمله که با عبارت «لم یلد» شروع می شود تاکید عبارت قبل است.

نکته: ما مشابهت بین دو مثل را منحصر در این ۴ صورت کردیم نه اینکه مطلق مشابهت را منحصر در این ۴ صورت کنیم. زیرا مشابهت در کیف و کم و ... است. ما تا الان فقط مشابهت در علیت و معلولیت را گفتیم یا مشابهت در معلولی لعله ثالثه را گفتیم. اینها اقسام منحصر در مشابهت نیستند. بلکه در جایی که دو چیز مثل هم باشند. مشابهت آنها اینچنین است.

ص: ۳۲۸

توضیح عبارت

«و قوله لم یلد الی آخر الخبر استیناف بیان لمدلول الآیات»

قوله «لم یلـد» از سـر گرفتن بیـان برای مـدلول سه آیه قبـل است که لیس کمثله شـی و لا تـدرکه الابصار و لا یحیطون به علما است یعنی تاکید آنها است.

«و هو عدم الشبه»

و آن مدلول آیات، عدم شبه است.

مدلول ظاهری لیس کمثله شـی این بود که خداوند ـ تبارک ـ شِبه ندارد مدلول ظاهری صریح جمله دوم و سوم این نبود که خداونـد ـ تبارک ـ شِبه ندارد بلکه مدلول دومی این بود که مدرَکِ بالبصر نیست و مدلول سومی این بود که محاط بالعلم نیست ولی مـدلول التزامی جمله دوم وسوم این بود که خداوند ـ تبارک ـ شِبه ندارد. الان بحث ما در مدلول مطابقی نیست بلکه اصل مدلول را می خواهد بیان کند. مدلول مشترک این سه آیه این بود که خداوند ـ تبارک ـ شبه و شبیه ندارد.

«و لذا لم یعطف علی ما قبله»

«لـذا» یعنی چون همان مطلب قبل را با بیان استینافی و بیان مجزّا تاکیـد می کنـد به این جهت است که جمله «لم یلد» بر ما قبل خودش عطف نشد.

«بیان ذلک ان مشابهه اثنین یستلزم ان یکونا تحت طبیعه واحده بالضروره»

بیـان اینکـه ایـن جمله «لم یلـد تـا آخر خـبر» نفی شِبه می کنـد این است که مشـابهت دو چیز مسـتلزم این است که تحت یـک طبیعت باشند حال یا طبیعت ذاتی یا طبیعت عرضی باشد.

ص: ۳۲۹

«و ذلک واضح فاما ان تکون تلک الطبیعه ذاتیا لهما او عرضیا و المشاکله فی الامر العرضی: اما لا جل ان احدهما عله والآخر معلول و اما لانهما معلولی عله واحده فها هنا اربعه احتمالات»

اگر یک علت و یکی معلول باشد بر دو قسم می شود در نتیجه ۴ احتمال است که به ۳ احتمال تصریح کرد.

نکته: می توان اینگونه گفت که خداوند _ تبارک _ ماهیت ندارد و اشتراک همیشه در ما هیت است وچون خداوند _ تبارک _ ماهیت ندارد اشتراک برای آن تصور نمی شود. اگر این بیان را مطرح می کرد احتیاج به این تفاصیل نداشت. ولی ما نمی توانیم اعتراض کنیم که چرا این بیان را مطرح نکرد. ما فعلا بر این بیانی که مرحوم قاضی سعید فرموده ایرادی نداریم فقط به ایشان می گوییم چرا یک بیانی که مفصل است را فرمودید. بیانی که مختصر بود را می گفتید.

استاد: این بیانی که گفته شد «مشابهت در ماهیت است و خداوند _ تبارک _ ماهیت ندارد پس خداوند _ تبارک _ مشابه یا مشابهت ندارد» بنابر قول به اصالت ماهیت تمام می شود. اما بنابر قول به اصاله الوجود تمام نیست. بنابر قول به اصاله الماهیه، وجود امر عرضی می شود گاهی مشارکت در این امر عرضی «یعنی وجود» حاصل می شود در اینصورت بحث جدیدی پیش می آید و آن این است که اگر اصاله الماهیه باشیم وجود را علت نمی دانیم و معلول نمی دانیم بلکه ماهیتی که این عرض را قبول کرده علت یا معلول می دانیم و عرض، علت و معلول نیست بلکه عرض، وجود است. و بحث به صورت دیگر مطرح می شود. ایشان اگر می خواست وجود را مطرح کند و در قالب این استدلالی که آوردیم آن را بیاورد تمام نبود. شما می گویید در قالب این استدلال نیاورد و استدلالی را به صورت دیگر طرح کند و اینطور بگوید: اشتراک یا در وجود است یا در ماهیت است و خداوند _ تبارک _ ماهیت ندارد پس اشتراک در ماهیت در مورد او تصور نمی شود. اما اشتراک در وجود به این صورت است که یا اشتراک در مفهوم است یا اشتراک در واقعیت است.

ص: ۳۳۰

اشتراک در مفهوم وجود دارد و آن را نفی نمی کنیم اما اشتراک واقعیت، به شرطی که واقعیت، وجود باشد یا به این است که یکی علت و دیگری و دیگری معلول باشد یا به این صورد است که هر دو معلولی لعله ثالثه باشند و دوباره همان حرفها بر می گردد زیرا اشتراک در وجود اگر بین دو چیز باشد به ظاهر اینگونه است که هر دو باید معلولی لعله ثالثه باشند تا مثل هم بشوند اما ما اگر مقداری توسعه دهیم که یکی علت و یک معلول شود

«و اگر یکی علت و دیگری معلول شود مماثلت نخواهد بود. بله مماثلت در این امر عرضی وجود دارد اما در علیت نیست.

توضیحی پیرامون مطلب اول: مرحوم قاضی سعید می خواهد بفرماید که من این دلیل را می خواهم مطرح کنم و آن دلیلی که مطرح شد «که خداوند _ تبارک _ ماهیت ندارد» دلیل خوبی است و مختصر است. اما به چه دلیل این دلیل که مفصل است را بیان می کند؟ مرحوم قاضی سعید جواب می دهند که من، شارح حدیث هستم و در حدیث، این استدلال آمده یعنی از « لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفوا احد» آمده که سه تا فی مشابهت است باید بررسی کنیم که «لم یلد» کدام مشابهت را نفی می کند که مشابهت علت و معلول را نفی می کند و «لم یولد» مشابهت در علت و معلول را نفی می کند به شرطی که خداوند _ تبارک _ معلول شود و «لم یکن له کفوا احد» مشارکت در معلولی لعله ثالثه را رد می کند. و در حدیث بحث از اشتراک در ماهیت و وجود نیامده است لذا مرحوم قاضی سعید دنبال این حرفها نرفته و فرموده اشتراک یا در امر ذاتی است یا در امر عرضی است. اگر در امر عرضی باشد وجود را شامل می شود بنابر قول به اینکه وجود، اصیل نباشد. اما بنابر قول به اینکه وجود، اصیل است باز به لحاظ ذهن وجود، عارض می شود حتی مشاء که وجود را اصیل می دانند وجود را عارض حساب کردند پس می توان گفت که کلام مرحوم قاضی سعید شامل این فرض ها هم می شود لذا اگر تعبیر به عرض می کند وجود را هم شامل می شود. حال وجود بنابر قول به اصاله الماهیه روشن است که عرض می باشد اما در قول به اصاله الوجود به لحاظ عروضی که در ذهن دارد و به لحاظ اینکه در ذهن، وصفِ ماهیت است می توان گفت که عارض است.

«فهاهنا اربعه احتمالات: الاول ان تکون المماثله لا جل ان الله سبحانه عله لذلک المثل و ابطل الامام علیه السلام ذلک بقوله تعالی: لم یلد»

احتمال اول این است که مماثلت بین خداوند _ تبارک _ جسم به این جهت باشد که خداوند _ تبارک _ علت است و آن جسم، معلول است امام علیه السلام این فرض را به قولش که فرمود «لم یلد» رد می کنند.

حتی یشبهه ولده الذی هو معلوله»

مرحوم قاضی سعید کلمه «لم یلد» را با این عبارت توضیح می دهند.

«الثانی ان تکون المماثله لاجل انه عز شانه معلولا للمثل و ابطل ذلک بقوله جل شانه: لم یولد حتی یشبه هو والده الذی هو علته»

ضمیر «علته» به خداوند _ تبارک _ برمی گردد.

امام علیه السلام با عبارت «لم یولد» احتمال دوم را رد می کند.

«الثالث ان تکونا معلولی عله واحده»

احتمال سوم این است که دو ذات، معلول یک علتند و نتیجهً مماثل هم می شوند.

«و الرابع ان تکونا مشترکین فی امر ذاتی و ابطلهما بقوله عزّ مجده و لم یکن لم کفوا احد»

احتمال چهارم این است که دو چیزی که مماثل هم هستند در امر ذاتی مشترک باشند. امام علیه السلام این دو احتمال را با قول «لم یکن له کفوا احد باطل کرده»

«لان الاول یوجب التکافو فی الماهیات و الله سبحانه لا مکافیء له اصلا تعالی عن ان یوصف بصفه ما سواه من الصور و غیر ها علوا کبیرا»

ص: ۳۳۲

هر جا «لان اول» آمد به دنبال آن «لان الثانی» نیاز دار. ولی مصنف نگفته چون همان چیزی که در مورد «لان الاول» گفته شده در مورد «لان الثانی» هم گفته می شود ولی چون در مورد «لان الثانی» مطلب، واضح بود نگفت.

درباره اولی می فرماید لازم می آید دو معلول برای علت ثلاثه تکافؤ در ماهیت داشته باشند و روشن است که وقتی اشتراک در امر ذاتی باشد بهتر می توان گفت این دو مشترک، تکافؤ در ماهیت دارند. تکافؤ در ماهیت داشتن هم در احتمال سوم وهم چهارم است. برای احتمال سوم ممکن است مقداری مبهم باشد ولی برای چهارم واضح است لذا احتیاج به گفتن ندارد.

البته می توان توجیه دیگری بیان کرد و آن اینکه اشاره به تکافؤ در وصف کرده و فرموده تکافؤ در وصف برای خداوند ـ تبارک ـ نیست و در اینصورت وصف می تواند وصف ذاتی باشد و می تواند وصف عارض باشد.

در وقتی که تکافؤ در وصف ذاتی باشد همان تکافؤ در ما هیت و حقیقت است که اسم آ ن را اشتراک در ذاتی می گذارد سپس کلمه وصف را مرحوم قاضی سعید آورده و فرموده «تعالی عن ان یوصف بصفه ماسواه» که مراد از «صفه ما سواه» چه صفت ذاتی باشد «چنانکه خود شارح تعبیر به ـ من الصوره ـ کرده یا صفت عارض باشد لذا این عبارت «تعالی عن ان ...» ناظر به احتمال چهارم می باشد ولی باید مراد از صفت را عام گرفت یعنی هم صفت ذاتی هم صفت خارجی بگیرید وصفت ذاتی اگر بخواهد مشترک باشد اشتراک در امر ذاتی می شود.

ص: ۳۳۳

«لامکافی له اصلا»: کفوی برای خدا ـ تبارک ـ نیست اصلا یعنی نه در ذات و نه در صفات کفوی دارد.

ترجمه: فرض سوم باعث تکافو در ماهیات است و خداوند تبارک مکافی برای او نیست اصلا «نه در ذات و نه در صفات و مراد از صفات چه ذاتی و چه عرضی ذاتی باشد»

«ما سواه» مراد از سواه اعم از صورت و غیر صورت است که خود صورت، وصف ذاتی می شود.

نکته: لفظ «الاول» در این عبارت را تطبیق بر احتمال سوم کردیم لذا به دنبال ثانی رفتیم ولی ثانی در عبارت نبود لذا گفتیم حکم ثانی از عبارت روشن می شود یا «تعالی عن ان یوصف به» حکم ثانیه اشاره می کند.

اما اگر بخواهد لفظ اول را طور دیگر معنی کند که در مقابلش ثانی نباشد جا ندارد.

الحدیث العشرون عن الصفر بن دلف قال سالت ابالحسن علی بن محمد بن علی بن موسی الرضا ـ علیهم السلام ـ عن التوحید»

از امام هادی علیه السلام درباره توحید سوال کردم. توحید را قبلا معنی کردیم که مراد از توحید این است: آنچه که در مورد واحد حق می توان گفت.

«و قلت له: انی اقول بقول هشام بن الحکم فغضب ـ علیه السلام ـ »

نظر من همان نظر هشام بن حکم است. امام علیه السلام از این حرف من ناراحت شدند ناراحتی از چه چیزی بود؟ آیا از این بود که راوی حرف باطلی می زد یا ناراحتی از ا ین بود که راوی قول باطل خودش را به هشام نسبت می داد یا ناراحتی از هر دو بود. از عبارت امام علیه السلام معلوم نمی شود که کدام احتمال مراد است اما از جواب امام علیه السلام اینطور بدست می آید ک این قول رد شد بدون اینکه اتصاف به هشام بدهند.

ص: ۳۳۴

و در مورد هشام حرفی نزدند. از اینجا به نظر می رسد که احتمال سوم قویتر باشد که ناراحتی امام از هر دو مطلب بود که اولا هم قول باطل مطرح می شود و ثانیا این قول باطل به هشام نسبت داده شده البته چون امام علیه السلام فقط قول را ابطال می کنند این ابطال قول نشان می دهد که از این قول ناراحت شدند و به هشام کاری ندارند مرحوم قاضی سعید از این عبارت اینطور استفاده می کنند که حضرت علیه السلام خواستند بفهمانند که این قول، قول هشام نیست و این نسبت، نسبت باطلی است و شاهد مرحوم قاضی سعید این است که امام علیه السلام به هشام کاری ندارد و قول هشام را رد کردند و اگر هشام هم قائل به این مطلب بود به او هم تعریضی می کردند و او را تخطئه می کردند.

نظر استاد: امام فرمودند «لیس منا من زعم» یعنی کسی که این گمان را بکند از ما نیست ما وقتی به تاریخ مراجعه می کنیم و گفته های ائمه قبل از امام هادی علیه السلام را می بینیم هشام را از خودشان می دانند و هیچ وقت امام هادی علیه السلام مخالف آباء و اجداد خودشان حرف نمی زنند اگر آنها هشام را قبول دارند این بزرگوار هم هشام را قبول دارند پس «لیس منا» به معنای این است که کسی که اینگونه حرف بگوید از ما نیست اما هشام از ما است نتیجه می گیریم که این قول را هشام ندارد.

ص: ۳۳۵

«ثم قال: و ما لکم و لقول هشام انه لیس منا من زعم ان الله عز و جل جسم»

ضمیر «انه» به هشام بر نمی گردد. بلکه برای شان است.

هر کس گمان گند خداوند _ تبارک _ جسم است از ما نیست.

«و نحن منه برآء فی الدنیا و الآخره»

ما اظهار تبرئه می کنیم از کسانی که قائل به جسمیت خداوند _ تبارک _ هستند

«یابن دلف ان الجسم محدث و الله محدثه و مجسّمه»

تا اینجا امام علیه السلام راهنمائی می کنند که دنبال این قول نرو و با این عبارت امام علیه السلام شروع به استدلال می کنند و می فرمایند جسم، محدَث است و خداوند _ تبارک _ محدِث و مجسِّم او است یعنی آن را جسم کرده و احداث کرده. بنابراین خود خداوند _ تبارک _ نباید جسم باشد چون محدِث الجسم، جسم نیست بلکه بالاتر از جسم است. محدِث هر چیزی بالاـتر از خود همان چیز است در کتاب شفاء آمده که هیچ علتی نمی تواند مثل خودش را بسازد. یا به عبارت دیگر: محدِث شیء از سنخ شیء نیست. حتی اینطور می گوید که رایج است و گفته می شود آتش هیزم را از آتش کبریت روشن کردیم و آتش کبریت را علت برای آتش هیزم قرار می دهیم مرحوم ابن سینا می فرماید ابن غلط است چون شخص آتش از شخص آتش دیگر روشن نمی شود. این آتش کبریت، معدّ است و عقل فعال، آتش را در هیزم ایجاد می کند یعنی علت، آتش را در هیزم ایجاد می کند حال آن علت هر چه می خواهد باشد. در هر صورت آتش کبریت، علت نیست. اگر این آتش، محدِث باشد نباید از سنخ آن آتش باشد. نمی خواهد سنخیت بین علت و معلول را نفی کند بلکه می خواهد ماهیت بودن را هم نفی کند. علت و معلول نمی توانند با هم، هم ماهیت باشند پس اگر معلول، جسم است علت نباید جسم باشد بلکه باید فوق جسم باشد مثلا نفس یا عقل یا بالاتر باشد.

پس استدلال به این صورت است که جسم، محدَث است و محدِثش نمی تواند محدَث باشد اگر هم محدِثش، محدَث بود باید به محدثی که محدِّث بود باید به محدثی که محدث نیست ختم بشود. همچنین جسم، جسم است و علتش نمی تواند جسم باشد.

مرحوم قاضی سعید این بیان را که اگر محدَث، جسم باشد محدَثش نباید جسم باشد را اینجامطرح نمی کند چون در ادله های دیگر آمده و خود مرحوم قاضی سعید ظاهرا در جلد اول همین کتاب ثابت کردند که اگر مخلوق، جنس داشته باشد خالق نباید از آن جنس باشد. بلکه خالق، مفیض آن جنس است نه اینکه دارای آن جنس باشد.

این روایت، احتیاج به هر دو مطلب دارد. اولا باید ثابت کرد که جسم، محدَّث است ثانیا باید ثابت کرد که علتش نمی تواند محدَث باشد و اگر معلول، جسم است علتش نمی تواند جسم باشد.

مرحوم قاضی سعید فقط به این مطلب می پردازد که جسم، محدَث است و همین را اثبات می کند.

«شرح: من هذا الحدیث یظهر ایضا ان هشاما لم یرد بقوله ما فهمه الجمهور من ظاهره»

«ایضا» یعنی همانطور که از احادیث دیگری که قبلا گذراندیم ظاهر می شد از این حدیث ظاهر می شود که هشام اراده نکرده به قولش آنچه را که جمهور از ظاهر کلامش فهمیدند. مرحوم قاضی سعید نمی گوید هشام این مطلب را نگفته. بلکه می گوید هشام از این گفته اش آنچه که جمهور فهمیدند اراده نکرده.

این مطالب را قبلاً توضیح دادیم که هشام این مطلب را گفته ولی کلامش طوری است که برداشت دیگران از آن صحیح نیست.

«لان التحذیر انما وقع عن قوله، و البراء انما هی من القول بالجسم لا من هشام»

علت اینکه چرا هشام اراده نکرده آنچه که جمهور از کلامش فهمیدند این است که امام علیه السلام که از قول هشام تحذیر کردند نه از قول هشام یعنی نفرمودن هشام از ما نیست بلکه فرمودند قائل به این قول از ما نیست. یعنی امام علیه السلام می فرماید هر کس قائل به جسم شود برائت برای او حاصل است و این بیان نمی کند که چه کسی قائل و چه کسی غیر قائل است.

«و اما حدوث الجسم فالمصنف _ رضی الله عنه _ قال فی آخر هذا الباب و انا اذکر الدلیل علی حدوث الاجسام فی باب الدلیل علی حدوث العالَم من هذا الکتاب ان شاء الله تعالی انتهی»

مرحوم مصنف می فرماید در بابی که در باره حدوث عالم بحث می کنم حدوث جسم را مطرح می کنم و آن را ثابت می کنم مرحوم قاضی سعید می فرماید من هم در آنجا توضیح می دهم ولی برای اینکه این قسمت، خالی نباشد یک دلیل از دلایل حدوث عالم را می آورم.

ترجمه: مصنف در آخر همین باب ششم گفته من ذکر می کنم دلیل بر حدوث اجسام را در بابی که دلیل بر حدوث عالم از این کتاب می آورم و در بیان حدوث عالم، بحث از حدوث جسم هم می کنم.

ص: ۳۳۸

«و نحن باعانه الله سفضل القول فیه ه ناک فی ذیل شرحنا _ ان شاء الله تعالی _ »

ضمیر «فیه» به «حدوث جسم» بر می گردد.

«و تذکر هاهنا دلیلا واحدا لئلا یخلو المقام عن ذکره مطلقا»

«هاهنا»: یعنی ذیل حدیث ۲۰ ... ذکره دلیل.

ضمیر «ذکرته» به دلیل بر می گردد

خداوند _ تبارک _ جسم نیست/ حدیث بیستم/ باب ششم ۹۳/۰۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: خداوند _ تبارک _ جسم نیست/ حدیث بیستم/ باب ششم.

«فنقول: لنذکر البرهان علی ان الجسم محدث بمعنی انه موجود عن عله»(۱)

در روایت بیستم سائل از امام علیه السلام سوالی کرد و خواست ببیند که قول هشام حق است یا حق نیست. حضرت فرمودند که خداوند _ تبارک _ جسم نیست زیرا جسم، محدَث است و خداوند _ تبارک _ محدِثِ او است. ما باید ثابت کنیم جسم، محدَث است تا بتوانیم جسمیت را از خداوند _ تبارک _ نفی کنیم.

به دو صورت می توان حرف زد:

۱ _ خداوند _ تبارک _ محدَث نیست و جسم، محدَث است پس خداوند _ تبارک _ جسم نیست.

۲ _ خداوند _ تبارک _ محدِثِ جسم است و محدِثِ جسم نباید جسم باشد پس خداوند _ تبارک _ جسم نیست.

قسم دوم را در گذشته بیان کردیم که خالق شیء، خود آن شیء و از سنخ آن شی نیست اما در اینجا می خواهیم ثابت کنیم که جسم، محدَث است و خداوند _ تبارک _ محدَث نیست پس جسم نیست مرحوم قاضی سعید می فرماید برای اثبات اینکه جسم، محدَث است باید دو مطلب را ثابت کرد چون در حدوث، دو مطلب اخذ می شود:

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۴۲، س۱۸.

۱ _ محدَث موجود عن عله است.

۲ ـ وجودِ بعـد العـدم است و وجود بعد العدم مشتمل بر سه مطلب است الف: وجود ب: عدم ج: بعدیت وجود للعدم. ما باید ثابت کنیم این شـیء موجود است و ثابت کنیم که قبلا معدوم بود. کلمه «قبلا» را در عبارت دوم آوردیم و گفتیم «قبلا معدوم بود» یا به اینصورت می گوییم «موجود است بعـد العدم» در هر دو عبارت، یک مطلب افاده می شود که بعدیتِ وجود للعدم یا قبلیت عدم علی الوجود است. ولی چنانچه که بعدا در کلام ابن سینا می آید این قبلیت و بعدیت دو صورت معنی می شود:

۱ ـ به لحاظ زمان معنی می شود که در اینصورت حدوث، حدوث زمانی می شود.

۲ ـ به لحاظ ذات مطرح می شود که در اینصورت حدوث، حدوث ذاتی می شود.

وجود وقتی بعد العدم باشد اگر این بعدیت، بعدیت زمانی باشد حدوث را حدوث زمانی می گوییم و اگر این بعدیت، بعدیت ذاتی باشـد حـدوث را حـدوث ذاتی می گوییم. الان به بعدیت کاری نداریم و وقتی به کلام ابن سـینا رسـیدیم بیان می کنیم. الان می خو اهیم ثابت کنیم که شیء موجود است اولا و بعد العدم موجود است ثانیا.

وجودی که بعد العدم باشد حتما وجودش ذاتی نیست چون وجود ذاتی نمی گذارد عدم بیاید. اگر شیئی اقتضای ذاتش وجود باشد ازلی خواهد بود مثل خداوند ـ تبارک ـ که اصـلا ممکن نیست مسـبوق به عدم باشد. اگر ما وجودی را مسبوق به عدم دیدیم حتما باید وجودش ذاتی نباشد و اگر وجودش ذاتی نبود نیاز به علت دارد پس باید دو مطلب را ثابت کنیم:

۱ ــ جسم وجود دارد عن عله.

۲ ــ این وجودش بعد العدم است.

یعنی تنها وجود را برای جسم ثابت نمی کند بلکه وجود عن عله را ثابت می کند چون برای جسم وجود ذاتی نداریم.

در واقع اگر ملاحظه کنید این دو لازم و ملزوم اند یعنی «بعد از عدم بودن» با «عن عله» لازم و ملزوم اند. اگر وجودی عن علهٍ باشد باید بعد از عدم باشد «حال بعد از عدم ذاتی باشد یا بعد از عدم زمانی باشد» و اگر وجودی بعد از عدم باشد حتما ذاتی نیست.

مرحوم قاضی سعید هر دو را اثبات می کند یعنی هم ثابت می کند جسم، موجود است عن علهٍ، و هم ثابت می کند جسم، بعد از عدم است. مرحوم قاضی سعید می فرماید ما یک دلیل می آوریم تا ثابت کنیم جسم، محدَث است. دلایل بیشتر را در جایی می آوریم که خود مرحوم. صدوق بحث حدوث عالم را مطرح می کند. اما در اینجا چون بحث ما خالی از دلیل نباشد یک دلیل اقامه می کنیم در این دلیل که می خواهد اقامه کند مدعای اول را که جسم، موجود است عن علهٍ را با دو بیان ثابت می کند و مدعای دوم که این وجود بعد از عدم است را هم با دو بیان ثابت می کند. مرحوم قاضی سعید می فرماید تمام این مباحث، یک دلیل می شود چون در جلسه گذشته صفحه ۲۴۲ سطر ۱۶ گفتیم « و نذکر هاهنا دلیلا واحدا» یعنی اگر یک دلیل که به صورت قیاس است نیاز به دوم قدمه دارد و مقدمات آن را با دلایل متعدد اثبات می کنیم در اینصورت این دلیل، یک دلیل خواهد بود در ما نحن فیه هم دو مطلب است:

۱ ـ جسم موجود عن عله است.

۲ ـ جسم موجود بعد العدم است.

نتیجه می گیریم که جسم، محدَث است. «موجود عن عله» و «بعد العدم» عبارت اخری «محدث بودن» است ما با این دو مقدمه ثابت می کنیم جسم، محدث است و هر کدام از دو مقدمه را با دو بیان می آوریم که باعث نمی شود اصل دلیل متعدد شود.

بیان اینکه جسم، موجود عن عله است: این مطلب را دو بیان اثبات می کند:

بیان اول: صغری: جسم، مرکّب و مولّف از صورت و هیولی است.

این مقدمه احتیاج به اثبات د ارد ولی چون در جای خودش اثبات شده ایشان اعتماداً بر آن دلایلی که در جای خودش آمده این مطلب را مفروغٌ عنه می گیرد و به عنوان یک مقدمه می آورد و می فرماید جسم مرکب از ماده و صورت است و به عبارت دیگر جسم مولف از ماده و صورت است. سپس کبری را ذکر می کند.

کبری: کل مولَّفٍ فله مولِّفٌ.

نتیجه: پس جسم، مولِّف و مرکِّب دارد و چون جسم بدون ترکیب موجود نیست پس مرکِّبش، موجِدَش است بنابراین علتِ موجِده یا علت مرکِّبه دارد. «ترکیب آن مساوی با وجودش است اگر ترکیب را از آن بگیرد دیگر جسم نیست بلکه یا هیولی و یا صورت است وقتی می خواهند آن را موجود کنند یعنی هیولی و صورت برای آن درست می کنند و ترکیب می کنند تا موجود بدست می آید. پس مرکِّب همان موجِد است. آن که ترکیب را عطا می کند موجِد است.

ص: ۳۴۲

بیان دوم: جسم، همراه قوه است و چیزی که همراه قوه است و باید به سمت فعل خارج شود نیاز به مُخرِج دارد و مخرج آن، موجِدش می باشد. آن که این بالقوه را به سمت فعل خارج می کند را موجِد می گویند.

با این دو بیان ثابت شد که جسم، موجود عن عله است یعنی موجِد دارد.

گفتیم جسم، همراه قوه است و مُخرِج من القوه الی الفعل لازم است پس جسم، احتیاج به مخرج من القوه الی الفعل که همان موجِد است دارد. هر دو مقدمه باید اثبات شود. در بیان اول گفتیم جسم، مرکب از هیولی و صورت است. این مطلب باید اثبات شود که بیان کردیم در جای خودش اثبات می شود.

بررسی بیان اول: مقدمه دوم در بیان اول این بود که «کل مولَّف فله مولِّف» و این احتیاج به بیان ندارد و بدیهی است. شاید کسی فکر کند بدیهی نیست لذا مقداری توضیح می دهیم و می گوییم: هر مولَّفی، دو گونه مولِّف دارد:

۱ ــ اجزاء داخلی که او را مرکَّب می کنند.

۲ ــ فاعل که این اجزاء داخلی را کنار یکدیگر جمع می کند و این مرکَّب را می سازد.

مطلب اول که هر مرکَّبی احتیاج به اجزاء داخلی دارد در خود لفظ «مرکَّب» که موضوع می باشد نهفته است یعنی گویا ضرورت بشرط المحمول دارد چون هر مرکَّبی باید اجزاء ترکیبی داشته باشد زیرا معنای مرکَّب همین است که باید اجزاء ترکیبی داشته باشد پس این، احتیاج به اثبات ندارد. اما «کل مرکَّب فله موجِد الترکیب» هم احتیاج به اثبات ندارد چون «مرکَّب» به معنای «واجد اجزای ترکیبی» است و این اجزاء ترکیبی اگر بخواهند کنار یکدیگر جمع شوند و مرکَّب را تشکیل دهند نیاز به مرکِّب دارند و مرکِّب یا باید تقاضا و و اقتضای خود این اجزاء باشد مثلا آهن ربا و آهن با یکدیگر جمع می شوند عامل اجتماع یک چیز است وآن، نیروی موجود در آهن ربا است آن نیرو، مرکِّب و مجمِع است «ما این آهن ربا را به عنوان مثال بیان کردیم و کاری نداریم که به صورت شریک باشد یا به صورت اجتماع باشد» در ما نحن فیه می گوییم مرکِّب در یکی از این دو جزء وجود دارد. ولی بالاخره مرکِّب لازم است زیرا اگر آهن ربا این نیرو را نداشت آن میخ به آهن ربا جذب نمی شد پس یک مرکِّب کننده ای لازم است که همان نیرو می باشد. گاهی هم ممکن است این دو جزء، نیروی جمع شونده یا نیروی ترکیب شونده نداشته باشند. و لذا یک عامل بیرونی باید اینها را ترکیب کند پس واضح است که هر مرکَّبی احتیاج به مرکِّب دارد. چه مرکِّب را عبارت از اجزاء بگیرد چه عبارت از عامل ترکیب بگیرید. البته مراد ما دومی است یعنی عامل ترکیب.

تا اینجا معلوم شد که در بیان اول نقصی وجود ندارد.

بررسی بیان دوم: در بیان دوم گفتیم جسم همراه قوه است و چیزی که همراه قوه و با قوه باشد نیاز به «مُخرِج من القوه الی الفعل» دارد پس جسم، مخرج من القوه الی الفعل می خواهد که آن مخرِج همان موجِدش است. هر دو مقدمه بیان دوم احتیاج به اثبات دارد.

مقدمه اول: جسم، همراه قوه است.

اثبات مقدمه اول: همراه قوه بودن به دو صورت است:

۱ ـ حالتی از حالات شیء، بالقوه باشد. در اینصورت می گویند این شیء دارای قوه است ولی نشان نمی دهد که فاعلی خود این شیء را از قوه به فعل خارج کرد بلکه اگر شیئی حالتی از حالاتش همراه قوه باشد خروج این حالت از قوه به فعل احتیاج به مُخرج دارد نه اینکه خروج ذات آن شی احتیاج به مُخرج دارد. لذا همراه بالقوه بودن کافی نیست تا اینکه شیء احتیاج به علت داشته باشد. زیرا همراه بالقوه بودن می تواند به این معنی باشد که حالتی از حالاتش بالقوه است در اینصورت گفته می شود که این شیء همراه قوه است.

۲ ـ شیئی، ذاتش بالقوه باشد مثل انسان که وقتی نطفه است انسان نمی باشد بلکه می تواند انسان باشد. این ذات، بالقوه است وقتی انسان به دنیا می آید علم برای او بالقوه است تکلم و کتابت و ... برای انسان بالقوه اند که اینها جزء حالاتند و در وقتی که حالات بالقوه اند مخرج من القوه الی الفعل برای این حالات لازم است و وقتی که ذات، بالقوه است مخرج من القوه الی الفعل برای این ذات حاصل است. مرحوم قاضی سعید می فرماید در جسم، ذاتش همراه قوه است چون قید «ذات» آورده معلوم می شود که کاری به حالات ندارد. البته اگر حالت، بالقوه باشد این بالقوه، سرایت به ذات می کند لذا در موجوداتِ بالفعل می گویند قوه وجود ندارد مثل خداوند ـ تبارک ـ و عقول قوه ندارند حتی نسبت به حالاتشان قوه نیست چون اگر نسبت به حالاتش قوه باشد سرایت می کند و ذاتش ار به نحوی قوه می کند. از کجا معلوم می شود که در ذات جسم، قوه است؟ همین اندازه که جسم، مرکَّب باشد چون ترکیب یک امر حادثی است باید بالقوه باشد زیرا هر جا ترکیب است قوه هم می باشد علت این است که هیچ ترکیبی، اوّل نمی باشد زیرا اجزاء آن، قبل از خودش موجودند پس خود مرکب، بعدّیت دارد و اگر بعدیّت دارد در مرتبه اجزاء، بالقوه است زیرا خود مرکب، موجود نیست ولو این مرکب، از ابتدا که آفریده شد مرکّب آفریده شد و زمانی نبود که اجزائش باشد و این مرکب در آن حالتی که اجزائش هستند بالقوه باشد ولی ما به زمان کار نداریم و می گوییم ذاتِ همین شیء، مرکب از دو جزء است و این دو جزء در مرتبه خودشان مرکب را نداشتند.

نکته: در مرکب خارجی این مطلب روشن است که رتبه اجزاء قبل از کل است و باید این کل قبل از جزء، بالقوه باشد. کلّ ذهنی هم بالقوه است چون اجزاء در کلّ ذهنی هم مقدم بر کلّ هستند. در ذهن، اجزاء با تحلیل درست می شوند و چون اجزاء با تحلیل درست می شوند شاید ابتدا کل به ذهن ما بیاید و ما آن را تحلیل کنیم و جزء بدست بیاید. در این صورت کل مقدم بر جزء می شود ولی به طور کلی رتبه جزء در همین جا هم بر رتبه کل مقدم است ولو به آن متوجه نشدیم و آن را وجود ندادیم. بله در وجود ممکن است جزء در ذهن موخر از کل باشد چون جزء با تحلیل درست می شود علی الخصوص جنس و فصل که جزء تحلیلی هستند.

سوال: آیا جزء مقداری هم اینگونه است که بتوان گفت در مرتبه جزء مقداری کل، بالقوه است.

جواب: در جزء مقداری نمی تواند این حرف را زد چون در جزء مقداری ما جزء نداریم جزء با توهم درست می شود. خط، یک امر متصل است اگر بخواهیم آن را تجزیه کنیم بعد از اینکه مرکَّب را داریم آن را تجزیه می کنیم یعنی جزء، جزء وهمی است وقتی دو تکه خط را با هم ترکیب می کنیم خط اول و دوم، جزء نیست. بعد از ترکیب شدن تازه عنوان جزء پیدا می کنند و گفته می شود این خط از دو خط ترکیب شده ولی قبل از ترکیب شدن هر یک از آن دو خط برای خودشان کلّ بودند ولی کلِّ محدود است. پس نمی توان اجزاء مقداری را مقدم کرد و آن اجزائی که مقدم اند خودشان برای خودشان کل هستند. بله می توان به این صورت گفت: کلِّ بزرگتر در مرتبه این کلّ های کوچکتر، بالقوه است. به اعتبار اینکه بعدا این کلّ های کوچکتر، جزء می شوند می توان گفت آن کلِّ بزرگتر در مرتبه اجزائش بالقوه است ولی مراد ما این است که اگر جزء، جزء باشد شان جزئیت تقدم است و شان این تقدم این است که آن موخّر در رتبه مقدم، بالقوه باشد. این قانون در جزء است چه جزء خارجی باشد چه جزء ذهنی باشد چه جزء مقداری باشد. پس هر جزئی به شأن جزئیتش مقدم بر کل است و در مرتبه این مقدم، آن موخّر که کل است مقدم می باشد بنابراین جسم در مرتبه اجزایش، بالقوه است.

ص: ۳۴۵

البته بیان کردیم که جسم، حالات بالقوه هم دارد و از حالات بالقوه داشتنش معلوم می شود که ذاتش هم بالقوه است. اگر ذاتش بالفعل بود حالاتش هم بالفعل می شد اما چون توضیح این مطلب مشکل است وارد آن نمی شویم.

تا اینجا روشن شد که ذات جسم، بالقوه است.

مقدمه دوم: هر بالقوه ای احتیاج به مُخرِج من القوه الی الفعل دارد و خودش نمی تواند مُخرِج باشد.

اثبات مقدمه دوم: اینکه احتیاج به مخرج من القوه الی الفعل دارد روشن است چون اگر قوه ای به سمت فعلیت نرفت مخرج ندارد اما اگر به سمت فعلیت رفت حتما مخرج دارد و مُخرجش نمی تواند خودش باشد چون اگر مخرجش، خودش بود هیچ وقت بالقوه نمی شد. از همان اول که این ذات را می آفریدند در همان لحظه خودش را بالفعل می کرد چون خودش می توانست بالفعل شود و هیچ وقت حالت بالقوه پیدا نمی کرد.

پس نتیجه این می شود که مخرج باید مخرجِ خارجی باشد و مخرج خارجی همان علت موجده است و آن را که می تواند موجود باشد موجود می کند یعنی از توانستنِ وجود به داشتن وجود منتقلش می کند. پس نتیجه گرفتیم که جسم، موجِد نیاز دارد به هر کدام از دو بیان که گفته شود .

نکته: در بیان دوم، تقدم و تاخر زمانی مطرح می شود نه تقدم ذاتی.

تا اینجا معلوم شد هر ما بالقوه ای، نیاز به مخرج دارد. برای ما مهم نیست که این مخرج خودش در یک زمینه ای بالقوه باشد یا نباشد مثلاـ ممکن است این مخرج در یک زمینه ای خودش بالقوه باشد و احتیاج به مخرج دیگر پیدا کند ولی آخرین مخرج باید از تمام جهات، بالفعل باشد که خودش احتیاج به مخرج پیدا نکند و آن واجب الوجود است که به هیچ جهتی احتیاج ندارد پس می تواند موجد باشد. جسم اگر چه ممکن است به توسط علل وسطیه ایجاد شود ولی در نهایت ایجادش به وسیله خداوند _ تبارک _ است تا موجود شود. مرحوم قاضی سعید با این عبارت به محدِث بودن و مجسِّم بودن خداوند _ تبارک _ اشاره کرد چون بنا بود فقط محدَث بودن جسم را بیان کند و به محدِث بودن و مجسّمِ بودن خداوند _ تبارک _ کاری نداشته باشد ولی به این مطلب اشاره کرد.

ص: ۳۴۶

تـا اینجا به مطلب اول اشاره کرد که این بود «جسم، وجود دارد عن عله» اما مطلب بعـدی که وجودش بعـد از عـدمش است را بعدا بیان می کنیم

توضیح عبارت

«فنقول لنذکر البرهان علی ان الجسم محدث بمعنی انه موجود عن عله و بعد عدم واقعی»

محـدَث به معنـای این است که موجود عن عله است و بعـد از عـدم واقعی است. مـا گفتیم که این دو لاـزم یکدیگرنـد ولی به صورت جدا بحث می کنیم.

نکته: عدم واقعی به دو صورت معنی می شود:

۱ ـ اینگونه بگوییم که شیء گـاهی حـالتش معـدوم است و گاهی خودش معـدوم است وقتی که حالتش معـدوم باشـد برآن اطلاـق عـدم می شود ولی این، عـدم واقعی نیست و عـدم به حـال موصوف نیست بلکه عـدم به حـال متعلّق موصوف است اما یکبار خود آن معدوم است که عدم به حال موصوف است و عدم واقعی است.

۲ ـ معنـای دیگر برای عـدم واقعی در مقابـل عـدم موهوم است همـانطور که در زمـان، زمان را تقسـیم به زمان واقعی و زمان موهوم می کنیم عدم را می توانیم تقسیم به عدم واقعی و عدم موهوم کنیم.

اسـتاد: بنا بر قول معتزله اشـیاء، عـدم واقعی ندارنـد چون قبل از وجود شـیئیت و ثبوت ندارند. بر آنها اطلاق عدم می شود ولی عـدم واقعی نیست چون ثبوت کنار آنها است وقتی که عـدم دارد ثبوت هم دارد. بلکه اگر گفته می شود «عدم دارد» به معنای این است که «وجـود نـدارد». و الاـ همه چیز آن موجود است که عبـارت از ذات و خصوصـیات و ثبوتش هست و فقـط وجود برای آن نیست. در اینصورت این عدم، عدم واقعی نیست لذا گفته می شود در حال عدم، ثبوت دارد.

ص: ۳۴۷

عدم واقعی دو قسم می شود:

۱ _ عدم زمانی.

۲ _ عدم ذاتی.

بر هر دو واقعا اطلاق عدم می شود پس اینکه مرحوم قاضی سعید می گوید محدَث باید بعد از عدم واقعی باشد اختصاص به محدَث زمانی ندارد بلکه شامل محدَث ذاتی هم می شود چون هر دو مسبوق به عدم هستند.

«اما الاول فهو انک قد دریت فی اول الباب ان المرکب من الهیولی و الصوره و کل مولّف فله مولّف»

«اما الاول»: اثبات اینکه جسم، موجود عن عله است.

«فله مولّف» خبر برای «انّ» است.

ترجمه: در اول باب دانستی که مرکب ازهیولی و صورت برای آن مولِّفی است. «مرکب از هیولی و صورت به عنوان نمونه است لذا مرحوم قاضی سعید آن را کلّی می کند و می فرماید «کل مولَّف»

«و ایضا لا شک ا نه یصحب القوه فی ذاته»

این عبارت، بیان دوم است.

ضمیر «انه» به جسم بر می گردد.

ترجمه: جسم، مصاحب قوه است در ذاتش «نه تنها در حالاتش فقط بلکه در ذاتش هم مصاحب است»

«لاستکماله بما یلحقه من خارج»

این عبارت، مقدمه اول است.

دلیل اینکه جسم در ذاتش قوه راه دارد این است که ملحقات جسم، خود جسم را کامل می کنند پس معلوم می شود که در ذاتش قوه راه دارد ولو بعضی از آنها حالت باشد ولی ذات را کامل می کنند و این نشان می دهد که در ذات جسم، قوه راه دارد. این غیر از قوه ای است که ما بیان کردیم ما قوه را در خود ذات جسم آوردیم ولی مرحوم قاضی سعید می فرماید ملحقات می آیند و ذات جسم را کامل می کنند معلوم می شود که ذات به صورتی بوده که راه استکمالش باز بوده و برایش ممکن بوده که کامل شود. اگر کامل شدن، ممکن بوده پس خود آن ذات، بالقوه بوده است.

«و کل ماله قوه فهو یحتاج الی ما هو بالفعل من جمیع الوجوه»

این عبارت، مقدمه دوم است. هر چیزی که همراه قوه است احتیاج به ما بالفعل دارد و ما بالفعل هم باید ما بالفعل من جمیع الوجوه باشد و الا اگر ما بالفعل من بعض الوجوه باشد خودش دوباره از بعض وجوه دیگرش که بالقوه است احتیاج به مخرج و ما بالفعل پیدا می کند و لذا این احتیاج، تمام نمی شود. وقتی احتیاج تمام می شود که به ما بالفعل من جمیع الجهات برسیم.

«و هو المراد بالعله الموجده»

مراد از علت موجده همین ما بالفعل من جمیع الوجوه است.

«و لیس ذلک الا الله تعالی»

این عبارت اشاره به این است که جسم محدَث است و نیاز به محدِث است و مرحوم قاضی سعید احتیاج داشتن به محدِث را در اینجا اشاره کرد.

اجسام بعد از عدم واقع شدند/ حدوث اجسام/ حدیث بیستم/ خداوند _ تبارک _ جسم و صورت نیست ۹۳/۰۲/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اجسام بعد از عدم واقع شدند/ حدوث اجسام/ حدیث بیستم/ خداوند _ تبارک _ جسم و صورت نیست.

«و اما انه بعد عدم واقعی فلانه بعد وجود الهیولی و الصوره»(۱)

بحث در اثبات حدوث اجسام داشتیم. گفتیم که باید دو مطلب را اثبات کرد تا حدوث اجسام نتیجه گرفته شود:

۱ _ اجسام، عن علهٍ موجود می شوند.

ص: ۳۴۹

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۴۲، س۲۲.

۲ _ بعد از عدم واقعی موجود می شوند.

مدعای اول به دو بیان اثبات شد و روشن گردید که جسم، عن علهٍ موجود می شود. اما الان می خواهد مدعای دوم را اثبات کند.

اثبات مدعای دوم: برای اثبات مدعای دوم، کافی است که تاخّر جسم را در وجود ثابت کنیم. اگر تاخر ثابت شود جسم، حادث می شود. البته چون ما معتقدیم که جسم، حادث زمانی است باید تاخر زمانی را اثبات کنیم و به هر تاخّری اکتفا نکنیم.

ایشان ابتـدا تاخر را ثابت می کننـد ولی بعـداً چون تاخر باید زمانی باشد آن تاخر را زمانی قرار می دهد. البته این را با دو بیان اثبات می کند که بیان اول از خودش است اما بیان دوم از ابن سینا است.

بیـان اول: ابتـدا تـاخر جسم را ثـابت می کننـد بعـداً بیـان می کننـد که این تـاخر، تـاخر زمانی است. البته اگر تاخر، ثابت شود حـدوث هم ثابت می شود ولی ممکن است حـدوث ذاتی ثابت شود نه حـدوث زمانی، و چون مرحوم قاضـی سـعید احتیاج به حدوث زمانی دارد و می خواهد جسم را حادث زمانی کند لذا تاخرِ اثبات شده را تاخرِ زمانی قرار می دهد.

بیـان مطلـب این است که جسم، مرکب از هیـولی و صـورت است و هر مرکـبی از اجزائش تـاخر دارد پس جسم، از هیـولی و صورت تاخر دارد.

بیـان کردیم که الاـن بحث مـا در تاخر زمانی نیست تا شـما اشـکال کنیـد که اجزاء جسم اولا حاصل نمی شونـد تا جسم، ثانیا حاصل شود پس چگونه می گوییـد اجزاء جسم، تقـدم دارند و خود جسم، تاخر دارد؟ مراد ما فعلا تاخر زمانی نیست بلکه می خواهیم اصل تاخر را اثبات کنیم. بالاخره مرکب، موخر از اجزای خودش است ولو با هم آفریده شوند و در زمان واحد همه با هم بیایند باز هم تاخرِ مرکب از اجزاء درست می شود. پس تاخر جسم از هیولی و صورت روشن است.

ص: ۳۵۰

هیولی و صورت که می خواهنـد جسم را تشـکیل دهنـد در مرتبه بعد از نفس حاصل شدند حال چه نفس، علت آنها باشد چه نفس در علیت و پیدایش آنها نقشـی نداشته باشد. در هر دو صورت، نفس قبل از هیولی و صورت موجود شده و رتبه اش قبل است لذا هیولی وصورت موخر از نفس می شوند.

نکته: مراد از نفس، نفسِ کلی که در جهان است می باشد یعنی عالم مثال و نفوس مراد است که نفس ما هم از آنجا تنزل می کنـد اما چه وقتی نفس ما تنزل می کنـد آیا قبل از بدن تنزل می کند یا بعد از بدن؟ بدون شک قبل از بدن نیست بلکه بعد از بـدن است چه به مبنای مشاء و چه به مبنای مرحوم صـدرا باشد نفس ما بعد از بدن ما است ولی نفس کلی، بعد از بدن نیسـت که بایـد در جـای خودش بحث شود که مـا یـک نفس کلی داریم و مطلق نفس از آن ناشـی می شود. این یـک بحث عرفانی است. عالم نفوس که به معنای عالم مثال باشـد داریم که موجودات مثالی و موجودات نفسانی در آنجا هسـتند. قبل از اینکه به این عـالم جسم، وجود تعلق بگیرد وجود به عالم نفس تعلق گرفته عالم مثال مقـدم بر عالم جسم است زیرا عالم جسم در طول عالم مثال است ما هم الان این را می گوییم که یک جسم خاص و یک بدن خاصی را مطرح نمی کنیم. بلکه به طور کلی می گوییم جسم، بعـد از هیولی و صورت است. هیولی و صورت هم بعد از نفس هسـتند. پس اضافه می کنیم که نفس هم بعد از عقل است. حال چه نفس را معلول عقل بـدانیم یا ندانیم بعد از عقل موجود شده است. ممکن است علیت را قبول کنیم و قبول هم می کنیم و می گوییم عقـل، منشـا نفس و علت فـاعلی است ولی به این احتیاج نـداریم. ما الان در نظر داریم تاخر جسم را ثابت کنیم.

ص: ۳۵۱

تا اینجا روشن شد که جسم، موخر از هیولی و صورت است و هیولی و صورت، موخر از نفس هستند. و نفس، موخر از عقل است. در موجوداتِ ممکن، رتبه جسم در آخر است. زیرا اگر موخر باشد باید حادث باشد. درباره آن مقدم می توان شک کرد که آیا حادث است یا حادث نیست. باید توجیه کنیم و ثابت کنیم حادث است ولی این که به یقین موخر است احتیاج به بحث در حدوث ندارد مسلماً حادث است. پس حدوث که از تاخر فهمیده می شود برای جسم ثابت شد..

بیان دوم: ابن سینا می گوید موجوداتی که در رتبه مرتّبند مانند موجوداتی هستند که در زمان مرتبند. موجوداتی که در زمان مرتبند روی زمان قرار گرفتند و شاید بین آنها فاصله زمانی باشد و اگر بین آنها فاصله زمانی نباشد بالاخره اولی در قطعه اول زمان آمده است و دومی در قطعه دوم زمان آمده ولو بین این دو زمان، فاصله زمانی نباشد. بالاخره تاخیر زمانی بین این موجودات است زیرا آن موجودی که در قطعه جلوی زمان آمده مقدم است و آن موجودی که در قطعه بعدی زمان آمده موخر است چه بین این دو قطعه، فاصله زمانی باشد چه نباشد.

ابن سینا می فرماید حقایقی را که در رتبه موخرند می توانیم به حقایقی که در زمان مرتّبند تشبیه کنیم به این بیان که می توانیم فواصل رتبی بین دو موجود مختلف المرتبه را با زمان اندازه گیری کنیم یعنی مثلاً بگوییم بین عقل و نفس، فلان مقدار فاصله است و بین نفس و بدن دو هزار سال فاصله است چون گفته شده «خلق الله الارواح قبل الابدان بالفین سنه» که مراد از دوهزار سال، مسلما فاصله زمانی نیست. بلکه فاصله رتبی مراد است که به زبانِ زمان بیان شده که بین بدن وهر نفسی ۲۰۰۰ سال فاصله است. اینکه گفتیم «مسلما فاصله زمانی مراد نیست و به زبان زمان مطرح شده» به بیان مرحوم صدرا است و الا ممکن است خیلی مثل متکلمین بگویند «ما ۲۰۰۰ سال قبل از بدن خودمان خلق شدیم» یعنی جمود بر همین زمان کنند و زمان را توجیه نکنند.

ص: ۳۵۲

معلوم شد که ما می توانیم فاصله رتبی بین دو موجود را با زمان و فاصله زمانی هم تبیین کنیم اگر اینگونه باشد تاخیر جسم را اگر چه رتبی باشد می توانیم به زبان زمان هم بیان کرد گفتیم رتبه جسم موخر از هیولی و صورت است ورتبه هیولی از نفس موخر است و رتبه نفس هم از عقل موخر است. می توان اینها را با زمان هم بیان کرد اگر چه در عقل و نفس اصلا زمان راه ندارد ولی با وجود این می توان با زمان بیان کرد و تاخیر، تاخیر زمانی می شود و حدوث هم حدوث زمانی می شود.

این تمام بیان ایشان است که می خواهد ثابت کند جسم بعد از عدم واقعی است یعنی جسم، ابتدا نبوده و بعدا موجود شده و این همان معنای حدوث است اگر گفته شود قبلا «یعنی در قبل زمانی» نبوده بعداً یعنی «بعد زمانی» موجود شده حدوث زمانی می شود.اگر گفته شود قبلا «یعنی در رتبه قبل» نبوده و بعدا «یعنی در رتبه بعد» موجود شده حدوث ذاتی می شود. با بیانی که کردیم معلوم شد که بعدیّت را می توان بعدیّت زمانی بگیریم پس می توان جسم را حادث زمانی گرفت اگر چه حادث رتبی قرار داده شود آسانتر است و تقریبا متیقّن است و حادث زمانی قرار دادنش هم سخت نیست.

نکته: ابن سینا قبلیت و بعدیتی که با هم جمع نمی شود را در عالَم درست می کند یعنی می گوید عالَم موخر است به تاخری که با قبلیت جمع نمی شود و این تاخر زمانی است یعنی حدوث زمانی قائل است.

ص: ۳۵۳

نکته: کتاب تعلیقات ابن سینا دو مشکل اساسی دارد:

۱ ــ نسخه های متعدد دارد و این نسخه های متعدد عبارات را به نحوه های مختلف گفتند. در همین جا ایشان «فالعالم وجد بعد ان لم یکن موجودا» نقل کرده اما نسخه بغداد اینگونه نقل کرده «فالعالم لیس وجد بعد ان لم یکن موجودا». به نسخه تعلیقات، عالَم قدیم است و به نسخه کتاب شرح توحید که از روی نسخه مصر تصیح شده عالم حادث است.

۲ ــ تعلیقات فارابی با تعلیقات ابن سینا در بعضی موارد خلط شده یعنی تعلیقات فارابی در تعلیقات ابن سینا آمده است و کسی هم نمی داند که این برای چه کسی است. چون کلمات فارابی آسانتر از کلمات ابن سینا است. می بینند تعلیقه آسان است لذا می گویند برای ابن سینا نیست بلکه برای فارابی است چون ابن سینا، مغلق نویس بوده لذا این جمله که نقل می شود برای ابن سینا نیست بلکه برای فارابی است و چون بعضی موارد تطبیق کردند و دیدند فارابی هم این تعلیقه را دارد اطمینان پیدا کردند که تعلیقات با هم خلط شدند.

لذا مطالب تعلیقات خیلی مطالب خوبی است و شاید از بسیاری از کتب ابن سینا مفید ترند ولی این دو مشکل در آن وجود دارد تعلیقات به سه نسخه چاپ شده:

۱ ــ مصر

۲ ــ بغداد

۳ ــ ایران.

نسخه مصر، فوق العاده پر غلط است و بعضی جاهای آن اصلا قابل مطالعه نیست. در یک صفحه از کتاب حدود ۲۰ غلط وجود دارد. وقتی به نسخه بغداد مراجعه کردم فهمیدم تعلیقات چاپ مصر پر غلط است. وقتی تعلیقات نسخه بغداد به دستم رسید دیدم کتاب تعلیقات، آسان شده اما تعلیقات چاپ ایران چندین سال کار شد و به نسخه های متعدد مراجعه شد که از دو تعلیقات مصر و بغداد کاملتر است.

ص: ۳۵۴

غرض از این بحث ها این بود که در نسخه بغداد «لیس وُجِد» آمده است و در این نسخه ای که مصحح کتاب شرح توحید در اختیار داشته و مسلما نسخه مصر بوده «وجد» بدون «لیس» آمده است ولی مرحوم قاضی سعید هم «وجد» نقل کرده و در توضیح کلمات تعلیقات، به صورت «وجد» معنی می کند یعنی معتقد است که ابن سینا عالم را حادث می داشته.

ابن سینا عالم را حادث می داند چون عالم به معنای ماسوی الله است که هم جسم و هم نفس و هم عقل در آن است و همه را حادث می داند مگر اینکه گفته شود مرادش از عالم، عالم جسمانی است چون بحث زمان را مطرح می کند و عقل و نفس با زمان مطرح نیست. و الا آن طور که به ابن سینا نیست.

داده می شود قائل به قِدَم عالم هستند فلاسفه قائل به قدم عالم اند خود ابن سینا در مقاله دوم یا سوم از کتاب مبدا و معاد، نفوس ا نسانها را قدیم می کند و می گوید خداوند _ تبارک _ انسان و تمام انواع را از ازل آفرید پس روشن می شود که برای عالم، ازلیت قائل است نه حدوث. بلکه حدوث ذاتی اشکال ندارد اما حدوث زمانی مشکل دارد و با متکلمین در گیر است و حدوث زمانیِ متکلمین را در همه جا رد می کند. پس احتمال دارد مرادش از عالم، عالم جسمانی باشد. این مطالب در صورتی است که لفظ «لیس» در عبارت کتاب تعلیقات نباشد اما اگر لفظ «لیس» در عبارت باشد همه عالم را قدیم می

کنـد و مشـکلی نـدارد لـذا اگر لفظ «لیس» در عبارت نباشـد فقط عالم جسـمانی را حادث می کنـد و بقیه را قائل می شود که قـدیم است. علی ای حال از عبارت تعلیقات ابن سـینا نمی توان مـذهبی بـدست آورد به خاطر همین اختلافاتی که بیان کردیم ولی مرحوم قاضی سعید از عبارت ابن سینا حدوث عالم را استفاده و توضیح می دهد.

نکته: در جلسه قبل دو معنی برای عدم بیان شد الان معنای سومی می گوییم که عدم واقعی به معنای این است که واقعا معدوم است. درست است که ما در تصویر خودمان می گوییم قبل از عالم، زمان بوده و زمان، حرکت و متحرک می خواهد ولی قبل از زمـان، هیـچ چیز نبوده بلکه عـدم واقعی بوده است یعنی خداونـد ــ تبارک ــ بود و هیـچ خلقی «به معنای کامل کلمه» نبود حتی زمان هم نبود. متکلمین زمانِ موهوم درست کردنـد ولی مرحوم قاضـی سـعید قبول نـدارد لـذا عـدم واقعی به معنای عدم است یعنی همان عدمی که ما می فهمیم. معتقد است قبل از آفرینش آدم، عدم واقعی بوده و این کاری به عدم زمانی ندارد.

عـدم زمانی به این معنی است که قبل از آن زمانی بوده که این عـدم در آن زمان موجود نبوده است ما نمی توانیم عدم زمانی به این معنی را قبول کنیم لذا مرحوم قاضی سعید تعبیر به عدم زمانی نمی کند بلکه تعبیر به عدم واقعی می کند که عدم واقعی معنـایش طوری است که می خواهـد عـدم زمانی را نفی کنـد. این معنی، یک معنای دیگر است که احتمال می دهیم از معانی دیگر قویتر باشد. ولی معانی قبل را از عبارت ابن سینا گرفتیم که در عبارت تعلیقات بیان می کنیم.

ص: ۳۵۶

توضیح عبارت

«و اما انه بعد عدم واقعی فلانه بعد وجود الهیولی و الصوره»

امـا اینکه جسم بعـد از عـدمِ واقعی است چـون مرکب است بایـد بعـد از اجزاء خـودش باشـد یعنی بایـد بعـد از وجـود هیـولی وصورت باشد.

«و هما بعد النفس و العقل»

هیولی و صورت بعد از نفس و عقل هستند پس جسم به مراتبی، موخر از شروع خلقت است. اگر مراتبی، موخر است پس باید حادث باشد ولی تا اینجا حادث بودن ثابت شد ولی مشخص نشد که حادث ذاتی است یا حادث زمانی است. و مرحوم قاضی سعید می خواهد حادث زمانی درست کند یا لااقل حکم حادث زمانی درست کند.

«و هذه المراتب المترتبه حکمها حکم الحقائق الواقعه فی الزمان علی الترتیب»

این مراتب مـترتبه ای که از بالاـ به ترتیب عبارتنـد از مرتبه عقـل، مرتبه نفس و مرتبه صـورت و هیولی، حکم این مراتب حکم حقایقی است که در زمان واقع شدند به ترتیب.

«علی الترتیب» قید برای «الواقعه» است یعنی حقایقی در زمان در عرض هم واقع شدند که مراد ما نیست. حقایقی در زمان واقع شدنـد وبه ترتیب و در طول هم که این مراد ما است. ما می خواهیم ما نحن فیه را به منزله این حقایق بـدانیم نه حقایقی که در زمان و در عرض هم واقع شدند.

«بمعنی انه لو امکن ان یقدّر الفواصل و الرتب بینها لکان یقدّر بخمسین الف او مائه الف او الف عام»

لفظ «عام» مربوط به هر سه است.

این که حکم حقایق زمانی را دارد به چه معنی است؟ یعنی اگر ممکن باشد که فواصل و رتبه های بین این موجودات را اندازه گیری کنیم «مجردات را نمی توان با زمان اندازه گیری کرد ولی اگر ممکن شد و خواستیم با زبانِ زمان و با زبان جسم حرف بزنیم» ۵۰ هزار سال، ۱۰۰ هزار سال و حتی ۱۰۰۰ سال است.

تا اینجا بیان مرحوم قاضی سعید در اثبات اینکه جسم مسبوق به عدم واقعی است تمام شد.

اجسام بعد از عدم واقع شدند/ حدوث اجسام/ حدیث بیستم/ خداوند _ تبارک _ جسم و صورت نیست ۹۳/۰۲/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اجسام بعد از عدم واقع شدند/ حدوث اجسام/ حدیث بیستم/ خداوند _ تبارک _ جسم و صورت نیست.

«و ایضا قال رئیس مشائیه الاسلام فی تعلیقاته»(۱)

بحث در این بود که جسم، محدَث است و محدَث بودنش متوقف بر دو امر است:

۱ _ موجود عن علهٍ باشد.

۲ _ بعد از عدم باشد.

امر اول را اثبات کردیم. برای اثبات امر دوم دو بیان داشتیم.

اثبات امر دوم:

بیان اول: از طرف مرحوم قاضی سعید بود که در جلسه قبل گفته شد.

بیان دوم: از طرف ابن سینا است که برای تایید اصل مطلب است نه تایید برای بیان قبل است. یعنی می خواهد ثابت کند عالَم یا جسم، بعد از عدم هست به بیانی غیر از بیان اول.

ص: ۳۵۸

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۴۳، س۲.

بیان دوم را از کتاب تعلیقات نقل می کند. ابن سینا مقدمّه محدَث را به دو قسم تقسیم می کند:

۱ _ محدَث ذاتی.

۲ _ محدَث زمانی.

بعد از تقسیم، درباره عالَم بحث می کند و ثابت می کند که عالَم، حادثِ زمانی است اما تقسیمی که ذکر می کند این است که ما می توانیم از «محدَث» یکی از دو چیز را اخذ کنیم.

اول: هر چیزی که وجودِ بعد العدم دارد محدَث است. اگر این را بگوییم محدَث، محدَثِ ذاتی می شود و همه اشیاء غیر از خداوند _ تبارک _ محدَث، می شوند. به تعبیر ابن سینا گفته می شود که هر معلولی، محدَث می شود.

دوم: محدَث عبارت از موجودی است که در زمانی هست و قبل از آن زمان نیست. ولی این قید را هم بیاوریم که با آمدن این موجود، آن زمان قبل باطل می شود ابن سینا در این بیانش اشاره به خصوصیت زمان می کند و می گوید خصوصیت زمان اینگونه است که قبلِ آن با آمدن بعد، باطل می شود. اگر چنین قبلیتی برای حادث باشد با آمدنش آن قبلی که وجود داشته از بین برود در چنین حالتی این محدَث، محدَث زمانی میشود ونمی توان گفت همه معلول ها محدث اند. در اینصورت معلول هایی که در زمان وجود دارند محدث می شوند و اسم این محدث را محدث زمانی می گذارند. این تقسیمی است که مصنف برای محدث ذکر می کند و چون این تقسیم، تقسیم معروفی است بیش از این توضیح نمی خواهد. سپس وارد در بحث از عالم می شود و در عالم می فرماید همین وضع را داشته است یعنی عالم وقتی موجود شده که قبل از آن وجودش، موجود نبوده است. و این قبلیت، همان قبلیتی است که الان بیان کردیم یعنی قبلیتی است که با آمدن عالم، از بین رفته است و عالم به جای او واقع شده چون عالم، بعد است و بعد به جای قبل آمده یعنی قبل، باطل شده و بعد به جای آن آمده است. در اینصورت عالم، حادث زمانی می شود.

ص: ۳۵۹

تمام کلام ابن سینا همین است که گفتیم.

نکته: آیا عالَم به نظر ابن سینا حادث است یا قدیم است؟

معروف است که فلاسفه علی الخصوص فلاسفه مشاء، عالم را قدیم می دانند و ابن سینا رئیس مشائین است پس او هم عالم را قدیم می داند اما چرا در تعلیقات اصرار دارد که عالم را حادث کند. بیان کردیم که در یک نسخه از تعلیقات لفظ «لیس» آمده که عالَم، بر طبق آن نسخه حادث نمی شود اما در نسخه ای که ما می خوانیم و برداشتی که مرحوم قاضی سعید دارد و توضیحاتی که بیان می کند این است که لفظ «لیس» وجود نداشته باشد حال می خواهیم این نسخه را توجیه کنیم.

از عبارت ابن سینا برآمد که قبل از عالَم، زمان است یعنی عالَم در وقتی موجود نبود اما بعداً موجود شد و با وجودش آن قبلیت باطل شد و قبلیت را قبل از وجود عالم قائل است و قبلیت هم قبلیت زمانی است زیرا اگر زمان نباشد قبلیت نیست پس معلوم می شود که زمانی را هم قبلا قائل است خود ابن سینا در رد متکلمین می گوید اگر قبل از عالم، زمان باشد چون زمان، مقدار حرکت است پس قبل از عالم باید حرکت باشد و چون حرکت عارض بر متحرک است پس قبل از عالم باید متحرک باشد آن هم متحرک به حرکتی که سازنده زمان است باید باشد. و آن متحرک «که متحرک به حرکتی که سازنده زمان است» افلاک می باشد پس باید قبل از عالم، افلاک باشند و افلاک،جزء عالم اند پس باید قبل از عالم، عالم باشد. این کلام ابن سینا است که در رد متلکمین می آورد و نتیجه ای که بدست می آید قِدَم عالم است. ابن سینا در اینجا در کتاب تعلیقات دارد قبل ازعالم، زمان را قائل می شود و همان اشکالی که بر متکلمین کرده بر خودش وارد می شود و بدون شک ابن سینا فراموش نکرده که بر متکلمین اشکال کرده و نمی گذارد آن اشکال برخودش وارد شود پس باید بررسی کرد که مرادش در اینجا چیست؟ مشاء معتقد است که عالم، قدیم است ولی وقتی می خواهد قِدَم عالم را توضیح دهد اینگونه بیان می کند و می گوید عالم مشتمل بر ۶ چیز است ۵ تا از آنها قدیم است و یکی حادث است و چون اعظمِ عالَم را آن ۵ تا تشکیل می دهند ما می گوییم عالم، قدیم است و متعرض قسم ششم نمی شویم ولی آن ششمی حادث است.

ص: ۳۶۰

توضیح مطلب: عالم «یعنی ما سوی الله نه اینکه مراد جسمانیات باشد» ۶ جزء دارد: ۱ _ عقول.

۲ _ نفس فلکی.

۳ _ جرم فلکی.

۴ _ عناصر اربعه.

۵ _ انواع عناصر مرکبه «کاری به شخص نداریم بلکه نوع را کار داریم مثل انسان و فرس و ... .

۶ _ اشخاص عناصر مرکبه مثل ما که اشخاص انسان هستیم یا این درخت و آن درخت که اشخاص درخت هستند.

کلّ عالم را اگر جستجو کنید غیر از این ۶ تا نمی یابید.۵ تای اول را می گویند قدیم است فقط مورد ششم را حادث میدانند.

نکته: اولین شخص وجود ندارد چون اگر نوع، ازلی باشد با اولین شخص شروع می شود و ازلی به معنای این است که اول ندارد پس اولین شخصِ انسان نداریم. حضرت آدم علیه السلام را توجیه می کنند و می گویند از ازل خلق انسان شروع شده و با خلق این شخص انسان، نوعش هم شروع شده است. تا ابد که اشخاص انسان می آیند نوع بر قرار است یعنی با آمدن شخص انسان که اول ندارد نوع در ازل می آید و این شخص می رود و شخص های بعدی می آید و این نوع در اشخاص استمرار پیدا می کند.

سپس به آنها گفته می شود که بعضی انواع بعداً حادث شده یا بعضی انواع بعدا منقرض میشوند جواب می دهند که اینگونه نیست نه حدوث انواع و نه انقراض انواع را قبول دارند و می گویند در گوشه های عالَم فردی از آن ممکن است موجود باشد اینکه بعضی ها کوچک می شوند اشکال ندارد. علم امروز می گوید بدنها کوچک شدند چه بسا دایناسور ها هم اینگونه باشند که قبلا_ خیلی بزرگ بودند و الان به اندازه مارمولک شدند. همینطور در موزه امام رضا علیه السلام زِرِه شاه عباس صفوی است که ۳ نفر آدم داخل آن جا می شد و بعید است که گفته شود شاه عباسی صفوی زره گشاد می پوشیده.

ص: ۳۶۱

اگر به فلاسفه اعتراض شدیدتری کنید جواب می دهند که مگر شما در کُرات عالم هستید. ممکن است بساط این نوع در کره زمین جمع شده و در کرات دیگر و افلاک دیگر و کواکب دیگر باشد. علی ای حال نمی توان گفت نسل، منقرض شده. این اعتقاد مشاء است.

ابن سینا، زمان را مطرح می کند و زمان را قبل از این عالم می برد قهراً افلاک، قبل از این عالم می روند. معلوم می شود مرادش از عالَمی که حادث زمانی است افلاک نمی باشد بلکه مادون افلاک است چون اگر افلاک نباشد نفوس فلکی و جرم فلکی و عقول نیست. آنچه باقی می ماند عناصر است که عناصر اربعه بسیطه و مرکبه می باشد. اینها معتقدند عناصر بسیطه با افلاک موجود می شوند و وجودشان تاخیر ندارد اگر چه رتبه آنها تاخیر دارد. لذا همه اینها ازلی می شوند. مراد ابن سینا از عالَمی که مطرح می کند روشن است که عالَمی است که باید حادث شود یعنی مراد، عالَم جسم عنصری است نه عالَم ماده، بلکه عالم جسم مراد است آن هم جسم عنصری که مرکب است آن هم افرادش مراد است.

نکته: بعضی می گویند کتاب تعلیقات ابن سینا تعلیقه بر کل فلسفه است و تعلیقه بر کتاب خاصی نیست یعنی مطالبی را در مورد فلسفه به صورت تعلیقه گفته است ولی بنده که این کتاب را جستجو کردم دیدم این کتاب تعلیقات، تعلیقه بر کلمات خودش است و این نظریه ثابت نمی شود که تعلیقات، تعلیقه بر کل فلسفه باشد. یکی از افرادی را که اصرار کردم حاصل کار خودش را به من بدهد ونداد می گفت من تمام تعلیقات ابن سینا را درآوردم و فهمیدم که تعلیقه بر کجاست. البته بعضی از آنها تعلیقه بر کتاب شفا است و ظاهرا بیشتر تعلیقاتش بر شفا است و احتمال دارد که کلاً تعلیقه بر شفا باشد چون تعلیقه بر کتاب دیگر ندیدم.

ص: ۳۶۲

اگر تعلیقات، تعلیقه بر کلمات ابن سینا باشد اصل مطلب را در متن گفته و لازم نیست در تعلیقات دوباره مطلب را تکرار کند زیرا در تعلیقه، مطلبی گفته می شود که ناظر به متن است و چون در متن، عالَمی را که می خواسته حادث کند مطرح کرده لذا در تعلیقه لازم نبوده آن عالَم را طرح کند و بگوید منظورم کدام عالم است روشن است که مرادش اشخاص انواع مرکبه است. که آن هم برای خودش عالمی است.

توضیح عبارت

«و ایضا قال رئیس مشائیه الاسلام فی تعلیقاته»

«و ایضا» یعنی بیان دیگر برای اثبات اینکه عالم، بعد از عدم است. و در نتیجه حادث است.

«والمحدَث ان عنی به کل ماله أیس بعد لیس مطلقا»

«اِیس» به معنای وجود و«لِیس» به معنای عدم است. جواب «ان» در خط ۵ با عبارت «کان کل معلول محدثا» می آید.

ترجمه: اگر مراد ما از محدث هر چیزی باشد که برایش وجودی بعد از عدم است در اینصورت همه معلولها محدث به حدوث ذاتی می شوند.

کلمه «مطلقا» به دو صورت معنی می شود یک معنی موافق عبارت است و یکی مخالف عبارت است. خود ابن سینا «مطلقا» را با عبارت «ای بعد ان کان معدوم الذات» معنی می کند. ولی ما هم طور دیگری معنی می کنیم.

معنای اول: معنای اول این است که چه زمان لحاظ شود چه لحاظ نشود. چه آن «بعد»، بعدی باشد که با قبل، جمع نمی شود که بعد و قبل زمانی می شود چه آن «بعد»، بعدی باشد که با قبل، جمع می شود. در حدوث ذاتی، وجود عطائی بعد از عدم ذاتی است اما این بعدیت با قبلیت جمع می شود یعنی بعد از اینکه وجود عطائی داده شد هنوز آن حالت قبل که عدم ذاتی می باشد وجود دارد عدم ذاتی تا آخر همراه ممکن است چه وقتی که وجود عطائی است و چه وقتی که وجود عطائی نبود عدم ذاتی را داشت.

اما حدوث زمانی اینگونه است که این موجود در زمان قبل نبوده و الان حادث شده. این «بعد» که حادث شده در وقتی است که «قبل»، باطل شده و آن «قبل» با «بعد» جمع نمی شود.

پس «مطلقا» را قید «بعد» می گیریم یعنی این «بعد» می خواهد با «قبل» جمع شود یا نشود یعنی چه زمانا حادث باشد چه زمانا حادث نباشد. علی ای حال، حادث است. این معنا، معنای خوبی است ولی عبارت با آن نمی سازد.

معنای دوم: معنای دوم این است که «مطلقا» قید «لِیس» است نه قید «بعد» چنانکه از عبارت بعدی روشن می شود. یعنی یک وقت شیئی، ذاتش موجود نیست اما یک وقت شیئی، ذاتش موجود است اما حالتش موجود نیست. منظور ما از «لِیس» این است که ذاتش موجود نباشد نه اینکه حالتش موجود باشد. این شیء مطلقا لِیس باشد و آن وقتی است که ذاتش نباشد و اگر ذاتش نبود حالاتش هم نیست و هیچ چیز از آن نخواهد بود.

در هر چیزی «چه جوهر، چه عرض، چه حالت» اگر بخواهید تعبیر به «لِیس مطلق» کنید باید بگویید ذاتش نیست و وقتی ذاتش نباشد حالاتش هم نیست اما اگر فقط حالتش نباشد بلکه خودش باشد نمی توان گفت خودش حادث است بلکه باید گفت حالتش حادث است.

«ای بعد ان کان معدوم الذات لما معدوما فی حال من احواله»

این عبارت، تفسیر «مطلقا» است.

هر چیزی که برای آن أیس بعد از لیس است لیس آن مطلق است یعنی ذات آن شیء، معدوم است که اگر ذاتش معدوم باشد لِیس او مطلق است و شامل ذاتش و حالاتش میشود اما اگر فقط حالتش معدوم باشد لیس آن مطلق نیست چون شامل ذاتش نمی شود بلکه فقط شامل حالتش می شود و لیسِ مطلق گفته نمی شود.

ص: ۳۶۴

نکته: مصنف در اینجا این مطلب را بیان می کند که مراد من از عدم، عدم ذات است نه عدم احوال یعنی مراد از «لیس مطلق» است نه «لیس خاص»

«و ان لم یکن فی الزمان»

این عبارت، تعمیمی است که با معنای اول از «مطلقا» استخراج شد و چون ابن سینا «مطلقا» را طور دیگر معنی کرد آن تعمیمی را که ما گفتیم در این عبارت آورد یعنی اگر «مطلقا» را به آن معنایی که می کردیم معنی نشود ایرادی ندارد چون عبارت ابن سینا آن معنی را هم افاده می کند.

ترجمه: و اگر این بعدیت در زمان نباشد.

«کان کل معلول محدثا»

این عبارت جواب برای «ان عنی» است.

«و ان عنی به کل ما یوجد فی زمان و وقت قبله»

در نسخه مصر به همین صورت آمده اما در نسخه بغداد «وقت دون قبله» آمده است که باید کلمه «دون» در کتاب باشد.

ترجمه: قصد می کنیم به محدَث، موجودی را که در زمانی و وقتی حاصل است اما قبل از آن زمان حاصل نیست.

اگر کلمه «دون» در عبارت نباشد معنی این می شود «در زمانی و وقتی، قبلش حاصل است» چون معنی ندارد گفته شود این موجود قبل از خودش حاصل است. بلکه می خواهد بگوید درزمانی حاصل است و در قبل از آن زمان حاصل نیست.

البته می توان اینطور معنی کردن بدون اینکه لفظ «دون» را در تقدیر گرفت و گفت «کل ما یوجد فی زمان، ووقتٌ قبلُه» که «وقت» را مبتدی قرار دهیم و ترجمه این می شود: چیزی که درزمانی یافت می شود ولی یک وقتی هم قبل ازآن چیز است که مفادش این است که این چیز در آن وقت نبوده است.

ص: ۳۶۵

«فبطل لمجیئه بعده»

ضمیر «بطل» و «بعده» به «قبل» بر می گردد. ضمیر «مجیئه» به «ما» در «ما یوجد» بر می گردد که مراد «موجود» است.

ترجمه: با آمـدن این موجود بعـد از قبل، آن قبل باطل شـد. این عبارت همان معنای زمان است که با آمـدنِ «بعد»، قبلش باطل می شود چون زمان موجود گذرا است قبل و بعدش با هم جمع نمی شود»

می توان ضمیر «فبطل» و «بعده» را به «عدم» بر گرداند.

«او یکون بعده بعدّیه لا تکون مع القبلیه موجوده»

این عبـارت بـا لفـظ «او» آمـده ولی تعـبیر دیگری از همین مطلب است. نمی خواهـد مطلب دیگری را بگویـد بلکه می خواهد همان مطلب را با عبارت دیگر بیاورد. ضـمیر در «بعـده» را می توان به «ما» در «ما یوجـد» بر گردانـد که موجودِ زمانی است. و می توان به خود زمان برگرداند.

«بل ممایزه لها فی الوجود»

بلکه این بعدیت ممایز با آن قبلیت است در وجود یعنی ممایز از یکدیگر در وجود هسـتند آن، جدا وجود می گیرد و این هم، جدا وجود می گیرد.

«لا نها زمانیه»

چن این بعدیت، زمانی است. می توان ضمیر را به قبلیت بر گرداند و گفت چون این قبلیت، زمانی است.

«فلا یکون کل معلول محدثا»

این عبارت جواب برای «ان عنی» است.

« بل المعلول الذی سبق وجوده زمان»

معلولی که قبل از وجودش زمان باشد آن معلول، حادث به حدوث زمانی می شود.

«و سبق وجوده لامحاله حرکه و تغیر»

به این تفسیر دوم، مجودی حادث می شود که بر وجودش زمانی سبق گرفته باشد یا بر وجودش حرکت و تغیری سبقت گرفته باشد. حرکت و تغیر همراه با زمان است و وقتی می گوید زمان سبقت گرفته باشد بالکنایه می فهماند که تغییر و حرکت هم سبقت گرفته ولی این مطلب کنایی را خواست تصریح کند دوباره تعبیر به «لامحاله حرکه و تغیر» کرد یعنی وقتی زمان سبقت گرفته لامحاله حرکت و تغیر هم سبقت گرفته است.

تا اینجا تقسیم محدَث به دو قسم تمام شد حال می خواهد وارد بحث عالَم شود.

بیان دوم از طرف ابن سینا بر اینکه اجسام بعد از عدم واقعی موجود می شوند/ حدوث اجسام/ حدیث بیستم/ خداوند _ تبارک _ جسم و صورت نیست ۹۳/۰۲/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان دوم از طرف ابن سینا بر اینکه اجسام بعد از عدم واقعی موجود می شوند/ حدوث اجسام/ حدیث بیستم/ خداوند _ تبارک _ جسم و صورت نیست.

«فالعالم وجد بعد ان لم یکن موجود ابعیه حدثت مع بطلان معنی هو القبیله»(۱)

بحث در این داشتیم که اجسام حادث زمانی اند زیرا که بعد از عدم واقع شدند برای اثبات این مدعا کلامی را از تعلیقات نقل کردیم. ابن سینا بعد از اینکه محدَث را به دو معنای محدث ذاتی و محدث زمانی تقسیم می کند به بحث در عالم می پردازد و منظورشان چنانچه در جلسه قبل گفته شد عالم جسمانی است و به همین جهت مرحوم قاضی سعید، کلام ابن سینا را آورده چون کلام مرحوم قاضی سعید درباره حدوث جسم است و کلام ا بن سینا را که در مورد عالم جسمانی است به عنوان موید برای خودش آورده است. اگر کلام ابن سینا در مورد عالم جسمانی نبود ربطی به بحث مرحوم قاضی سعید نداشت و جا نداشت که بیاورد. البته روشن است که کلام ابن سینا در باره عالم جسمانی است.

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۴۳، س۸.

می فرماید عالم بعد از ا ینکه موجود نبوده موجود شده پس قبلا موجود نبوده و بعدا موجود شده است. این مطلبی است که در مورد عالم صدق می کند. در این عبارت هم کلمه «قبلا» و هم کلمه «بعدا» آمده است باید بررسی کنیم که این قبلیت و بعدیت چه نوع قبلیت و بعدیتی است؟

ابن سینا می گوید این قبلیت و بعدیت، قبلیت و بعدیتی است که با هم جمع نمی شوند. با آمدن بعدیت، قبلیت از بین می رود. از اینجا می فهمیم که این قبلیت و بعدیت، قبلیت و بعدیت زمانی هستند پس نتیجه می گیریم عالم در زمانِ قبل نبوده و در

زمان بعد موجود شده است. این مطلب با مبنایی که دیروز از ابن سینا نقل کردیم به خوبی روشن می شود چون ابن سینا معتقد است که زمان از ازل بوده است و منظورش از عالم، عالم اجسام است یعنی همین جماد و نبات و حیوان مرادش است. خداوند ــ تبارک ــ اینها را در زمان بعد آفرید و اینها در زمان قبل نبودند روشن است که بنابر نظر ابن سینا قبلاً زمان بوده است چون افلاک را قدیم می داند لذا زمان هم قدیم می شود. موجودات جسمانی در این عالم می آیند در حالی که درزمان قبل نبودند.

توجه کنید در این توضیحی که بیان شد قبل از عالم، زمان هست اما چه زمانی است؟ آیا زمانِ واقعی است یا زمانِ موهوم است؟ با این بیانی که کردیم معلوم شد زمان واقعی قبل از عالم است.

ص: ۳۶۸

این مطلب را بیان کردیم چون مرحوم قاضی سعید در صفحه بعد، زمان موهوم را مطرح می کند و می فرماید چون مطلب را درست نفهمیدند به زمان موهوم قائل شدند.

تا الان بحث ما این بود که عالم، قبلا نبوده و بعدا موجود شده و این قبل و بعد، قبلیت و بعدیت زمانی است پس قبل از عالم، زمان بوده و آن زمان، زمان واقعی است نه موهوم، پس عالم، حادث می شود آن هم حدوث زمانی می شود. سپس خود عالم را ملاحظه می کنیم می بینیم وجودش هم وجود زمانی است و مقدّر «یعنی اندازه گیری» می باشد و در نسخه ای «متقدّرا» است که نسخه بهتری است و به معنای این است که اندازه گیری می شود پس خود عالم در زمان غرق است و با زمان اندازه گرفته می شد. وجودش هم بعد از زمان حاصل شده که آن زمان، تمام شده و وجود عالم شروع شده است. بعدا مرحوم قاضی سعید اشاره می کند که بعضی از موجودات بعد از انقطاع زمان می آیند. که آنها هم زمانی اند زیرا قبلِ آنها با بعدِ آنها جمع نمی شود. این کلام، مقداری مبهم است چون اگر زمان منقطع شود موجودی که می آید زمانی نخواهد بود. منظورش از انقطاع همین است که بیان می کنیم یعنی زمانی که قبل از عالم بود منقطع شد نه اینکه اصل زمان منقطع شد. بعدا عالم شروع شد و به قول ابن سینا عالم، وجود زمانیِ متقدر دارد اما عالم بعد از زمان به وجود آمد یعنی زمانی قطع شد و بعد ا زآن، عالم آمد. معنای این جمله این نیست که عالم زمان ندارد بلکه عالم، زمان دارد ولی زمان قبلش را ندارد چون در هر زمان لازم است که قبلش با بعدش جمع نشود. در عالم هم همینطور است آنچه که قبل از عالم بود با بعد از عالم جمع نمی شود ابن سینا تمام تاکید حرفش بر این مطلب است که قبل و بعد در عالم جمع نمی شود پس باید قبل و بعد زمانی باشد بنابراین عالم دارای زمان است و قبل از عالم هم زمان بوده است پس عالم باید مسبوق به زمان باشد و اگر مسبوق به زمان است حادث زمانی است نه اینکه فقط حادث باشد بلکه حادث زمانی است.

ص: ۳۶۹

این نتیجه حرفهای ابن سینا بود که بیان شد.

«توضیح زمان مقدّر»: گاهی در مجردات، زمانی را مقدّر می گیریم یعنی اگر بخواهیم عالم مجردات را با عالم ماده تبیین کنیم زمـان را می بریم مثلاـ در روز قیـامت می گوینـد یـک روز آن ۵۰ هزار سـال طول می کشـد یعنی اگر بـا زمانهای دنیا انـدازه بگیرید آن روز برابر با ۵۰ هزار سال دنیا می شود و آن روز را ۵۰ هزار سالِ مقدَّر می گویند. مقدَّر یعنی اندازه گیری شده به توسط یک معیار دیگر. زمان مقدّر طبق این معنی، زمان موهوم نیست بلکه زمانی است که با معیار دیگر اندازه گیری می شود یعنی با معیاری غیر از معیار انازه گیری می شود.

اگر کسـی خواست زمان را در عالم دیگر مثل عالم مثال ببرد «عالم مثال و عالم عقول، زمان ندارنـد. عالمِ قیامت، زمان دنیا را نـدارد» و خواست با انسان های دنیایی حرف بزنـد ناچار است که به زبان آنها حرف بزنـد یعنی باید زمانَ آنجا را به زمان دنیا ترجمه کنـد در اینصورت گفته می شود مـا در آن عـالم، زمانی را فرض کردیم که مثل زمان خودمان است این زمان، با زمان موهوم فرق دارد. زیرا موهوم به زمـانی گفته می شود که اصـطلاحاً زمان نیست ولی فرض می کنیم زمان است اما در این مثال که گفتیم زمان وجود دارد ولی جایش در اینجا نیست.

درعالم، زمانِ مقـدَّر نـداریم بلکه واقعا زمان داریم وجود عالم اینطور نیست که زمانش را از یک عالم دیگر بیاوریم. خود این عالم داری زمان ا ست پس مراد از مقـدّر در ما نحن فیه این چیزی که توضـیح داده شـد نیست بلکه مراد «انـدازه گیری شـده» است. لذا خود ابن سینا در ادامه عبارتش با لفظ «یکون فیه القبل متقدما علی العبد» آن را توضیح می دهد.

ص: ۳۷۰

توضیح عبارت

«فالعالم وجد بعد ان لم یکن موجودا»

اشاره کردم که در نسخه بغداد به این صورت آمده «فالعالم لیس وجد ...» یعنی لفظ «لیس» آمده و عالم را حادث زمانی نمی داند. در این نسخه ای که در کتاب شرح توحید آمده است لفظ «لیس» وجود ندارد در نسخه مرحوم قاضی سعید هم حتما لفظ «لیس» وجود نداشت چون توضیحی که مرحوم قاضی سعید می دهد با لفظ «لیس» نمی سازد. از طرفی مرحوم قاضی سعید می خواهد از حدوث زمانیِ عالَم نظریه خودش را نتیجه بگیرد لذا باید حتما ابن سینا حدوث زمانی عالم را مطرح کند تا مرحوم قاضی سعید بتواند از کلام ابن سینا استفاده کند و الا اگر عدم حدوث را ذکر کند مطلوب مرحوم قاضی سعید نیست پس «لیس» با کلام مرحوم قاضی سعید نمی سازد و در نسخه مصر هم وجود ندارد اما در نسخه بغداد آمده. ولی اگر باشد اشکال ندارد چون معنای عبارت اینگونه می شود: که مراد از عالم، کلّ عالم است. اما اگر «لیس» نباشد مراد از عالم، عالم جسم عنصری مرکب است و مراد مطلق عالم نیست «مراد عالم فلکی و عالم عنصر بسیط نیست»

«بعدیه حدثت مع بطلان معنی هو القبلیه»

بعدیتی که با بطلان یک معنایی حادث شده که آن معنی، قبلیت است یعنی قبلیت، باطل شده و عالم آمده است. یعنی بعد از انقطاع زمان، عالم آمده و مراد از انقطاع زمان، زمان قبل است نه اینکه مراد از انقطاع زمان، انقطاع اصل زمان باشد.

ص: ۳۷۱

«و وجد وجودا زمانيا مقدرا»

عالم يافت شده «و به عالم، وجود عطا شده» ولی وجود زمانِ مقدّر است.

در نسخه بغداد «متقدرا» آمده است.

«يكون فيه القبل متقدما على العبد»

ابن سینا وجود زمانی مقدّر را معنی می کند و می گوید مقدّر به معنای اندازه گرفته شده است.

ترجمه: وجودی که این صفت دارد که در چنین وجودی، قبل مقدم بر بعد است یعنی قبل و بعد با هم جمع نمی شوند.

«و يكون القبل باطلا لمجى البعد انتهى»

قبل با آمدن بعد باطل می شود. خلاصه مطلب این است که با یکدیگر جمع نمی شوند ما قبل و بعدی هم داریم که با هم جمع می شوند مثل قبل و بعدی که زمانی نباشند پس عالم وجود زمانی دارد و مسبوق به وجود زمانی است لذا حادث زمانی است یعنی نه تنها حادث است بلکه حادث زمانی است.

این کلام ابن سینا برای قاضی سعید مفید است لذا آن را بیان دیگری برای اثبات اینکه عالم «یا جسم»، حادث زمانی می باشد قرار داده است. زیرا دو بیان داشت تا ثابت کند وجود جسم بعد از عدم است.

یک بیان این بود که وجود جسم بعد از هیولی و صورت است و هیولی بعد از نفس و عقل است پس وجود جسم بعد از اینها است و اگر بعد است پس بعد العدم می شود یعنی خودش در مرتبه عقل و هیولی و صورت معدوم بود، و بعدا موجود شده است.

بیان دوم بیان ابن سینا بود که حدوث زمانی را نتیجه داد و این بیان دوم بهتر از بیان اول است چون حدوث، حدوث رتبی بود نه زمانی زیرا گفت رتبه عقل و نفس، قبل از هیولی و صورتند و رتبه هیولی و صورت هم قبل از جسم است اما زمانا با هم هستند. پس جسم رتبةً بعد از اینها است لذا در رتبه ای که اینها بودند جسم نبود. عدم را برای جسم قائل شد اما نه در زمان قبل بلکه در مرتبه مثلِ قبل. خود مرحوم قاضی سعید دید که این مطلب برای او فایده ای ندارد و لذا به دنبالش اضافه کرد که ما این ترتیب را با زمان می توانیم تبیین کنیم و بگوییم بین این مراتب فاصله رتبی است و به جای فاصله رتبی، تعبیر به فاصله زمانی می کنیم. این مطلب را اضافه کرد تا تقدم رتبی را به تقدم زمانی برگرداند یا حدوث رتبی را به حدوث زمانی بر گرداند. پس در بیان اول، حدوث رتبی بیان شد و به حدوث زمان ارجاع شد اما در بیان ابن سینا به طور مستقیم، حدوث زمانی تبیین می شود لذا بیان سینا برای مرحوم قاضی سعید نافع تر است.

توضیح کلام ابن سینا بر اینکه اجسام بعد از عدم واقعی موجود می شوند/ حدوث اجسام/ حدیث بیستم/ خداوند ــ تبارک ــ جسم و صورت نیست ۹۳/۰۲/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: توضیح کلام ابن سینا بر اینکه اجسام بعد از عدم واقعی موجود می شوند/ حدوث اجسام/ حدیث بیستم/ خداوند ــ تبارک ــ جسم و صورت نیست.

ص: ۳۷۳

«و توضیحه بحیث یصیر برهانا علی ما ادعینا»(۱)

بحث در حدوث جسم و به عبارت دیگر بحث در بعد العدم بودن جسم داشتیم می خواستیم بیان کنیم که وجود جسم بعد از عدم است آن هم بعد از عدمی است که با وجود جمع نمی شود. برای اینکه بیان کنیم این وجود که بعد از عدم است با عدم جمع نمی شود باید ثابت کنیم که این وجود و عدم هر دو زمانی اند تا با هم جمع نشوند. وجود و عدم تناقض دارند و با هم جمع نمی شوند ولی اگر موصوفشان فرق کند اشکالی ندارد که ما دو موصوف را کنار یکدیگر جمع کنیم و به این تربیت وجود و عدم را جمع کنیم که وجود و عدم در دو موصوف جمع شوند نه در یک موصوف. زیرا اگر در یک موصوف جمع شوند اجتماع نقیضین است. اگر در دو موصوف جمع شوند اسم آن را اجتماع نمی گویند مثلا عدم ذاتی با وجود عطائی با هم جمع می شوند. الان که ما موجود هستیم عدم ذاتی هم داریم اما عدم مربوط به ذات ما است و وجود هم مربوط به فیضی است که خداوند ــ تبارک ــ به ما داده است. این در واقع اجتماع نیست ولی به تسامح گفته می شود عدم با وجود جمع شد. اما عدم زمانی ما «یعنی زمانی گذشته که ما در آن زمان معدوم بودید و الان موجود شدیم» با وجود زمانی ما جمع نمی شود چون خاصیت زمان این است که با هم جمع نشوند یعنی اگر اجزاء زمان با هم جمع می شدند عدمی که در آن زمان بود با وجودی که در این زمان بود با هم جمع می شدند. دو جزء زمان کنار یکدیگر قرار می گرفتند و یکی حاملِ عدم بود و یکی حاملِ وجود بود که این هم در واقع اجتماع نقیضین نمی شد چون یک موضوع نبود زیرا عدم بر جزئی از زمان وارد بود و وجود بر جزء دیگر وارد بود در نتیجه مشکل اجتماع نقیضین پیش نمی آمد ولی چون زمان، عبور می کند و باقی نمی ماند

آن زمانِ عدم با زمانِ وجود جمع نمی شوند.

ص: ۳۷۴

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۴۳، س۱۱.

توجه می کنید که عدم زمانی با وجود زمانی جمع نمی شود به طور کلی هر دو چیزی که زمانی باشند با هم جمع نمی شوند مگر اینکه زمانهای آنها یکی باشد علتش هم زمان است زیرا زمان اینگونه است. لذا ایشان می فرماید این عدم اجتماع، خاصیت و لازم زمان است. چون خاصیت شیء در چیز دیگر پیدا نمی شود زیرا عرضِ خاصش است بلکه از عرض خاص بالاتر بودن است و اگر عرض خاص باشد اولا از آن جدا نمی شود ثانیا در جای دیگر پیدا نمی شود پس هر جا زمان است بعدیت و قبلیتِ غیر مجتمع وجود دارد و بالعکس هر جا قبلیت و بعدیت غیر مجتمع، وجود داشت زمان وجود دارد. از این عکس می خواهیم استفاده کنیم و بگوییم که می خواهیم در عالَم، عدمی درست کنیم که قبلیت برای آن عدم و بعدیت برای وجود ببینم و بعدا ثابت کنیم که این عدم و وجود با هم جمع نمی شوند تا نتیجه بگیریم که این وجود، وجودی زمانی است و آن عدم هم عدم زمانی است لذا وجود بعد العدم، حدوث زمانی می شود. پس می خواهیم این کار را بکنیم که قبلیت و بعدیت را که زمانی است برای وجود عالم و عدم عالم یا وجود جسم و عدم جسم اثبات کنیم تا نتیجه بگیریم که این وجود بعد از عدمی است که جمع نمی شود یعنی بعد از عدم زمانی است و چون وجود بعد از عدم زمانی است پس این جسم، حادث زمانی است. این تمام کاری است که می خواهیم انجام بدهیم. باید به یک نحوه، جسم را با زمان مرتبط کنیم تا این امر اتفاق بیفتد اگر جسم را با زمان مرتبط کردیم این امر اتفاق می افتد که زمان، در یک جسم به نحوی دخالت می کند و آن قبلیت و بعدیتِ غیر مجتمع خودش را به جسم هم می دهد زیرا این قبلیت و بعدیت برای زمان است اما اگر چیزی با زمان مرتبط شود این قبلیت و بعدیت را پیدا می کند چون زمانی و زمان به همین صورت است زیرا زمانی ها ارتباط با زمان دارند ما اگر ثابت کردیم که جسم همراه زمان است و زمانی است قهرا این قبلیت و بعدیت در آن اتفاق خواهد افتاد پس برای حدوث زمانی کافی است که اثبات کنیم اینی شیء زمانی است چون قبلیت، بعدیت زمان را می گیرد.

ص: ۳۷۵

ایشان در ابتـدا ثابت می کنـد که زمان از لوازم جسم است و به این هم اکتفا نمی کنـد و می گوید کمّ متصل چه قار باشد چه غیر قـار باشـد «البته مراد مضف فقـط غیر قار است اما تعمیم ما دهـد» و نیز کم منفصل هم از خواص و لوازم جسم است. در ما فوق جسم، کمّ «چه متصل و چه منفصل باشـد» یافت نمی شود. این مطلبی است که اینجا توضـیح می دهـد. در پاورقی هم هر دو مطلب را بیان می کند:

۱ ــ کم متصل و منفصل از لوازم جسم اند.

۲ــ در مافوق جسم اصلا کم وجود ندارد ولی در پاورقی کم متصل را خیلی توضیح نمی دهد و می گوید این روشن است اما اینکه کم منفصل از لوازم جسم باشد مقداری مخفی است لذا آن را توضیح می دهد

نکته: زمان، قدیم فرض می شود به خاطر اینکه جسم، قدیم است اگر جسم و متحرک را قدیم نکنید زمان هم قدیم نمی شود.

مرحوم قاضی سعید در ادامه می فرماید: هر جسمی را ملاحظه کنیم لازمی به نام کمّ دارد و یکی از اقسام کمّ، زمان است پس لازمی به نام زمان دارد. این مطلب اول است که آن را تبیین می کنیم سپس به یک قانون اشاره کند و می گوید ملزوم و لازم به جعل واحد، جعل می شوند اینطور نیست که ملزوم، جعلی داشته باشد و لازم، جعلِ جدایی داشته باشد بلکه ملزوم و لازم را بـا یـک جعل، جعل می کنـد. یک جعل حاصل می شود که عقل می گویـد این جعل، بالاصاله برای ملزوم است و بالتبع برای لازم است. این یک قاعده کلی است.

ص: ۳۷۶

حال اگر این قاعده کلی را در ما نحن فیه بخواهیم تطبیق کنیم به این صورت می شود جسم که ملزوم است و زمان، که لازم است به جعل واحد جعل می شوند یعنی وقتی جسم، جعل می شود زمان هم جعل می شود. اما کدام زمان جعل می شود؟ می فرماید زمان مخصوص. این جسم مراد است چون هر جسمی زمان مخصوص به خودش را دارد این مطلب را در فلسفه خواندید که یک زمان مطلق داریم که زمان جسم فلک است. حال برای اینکه زمانِ ما منضبط نیست یک زمان منضبط که برای فلک است معیار قرار داده می شود و زمان خودمان را با زمان فلک می سنجیم و الا حرکت فلک و زمانی که با این حرکت درست می شود ربطی به ما ندارد. آنچه که مربوط به ما است حرکت خودمان است و زمانی که با حرکت خودمان انجام می شود. از ابتدا که دنیا می آییم تا وقتی که می میریم داریم حرکت می کنیم و این حرکت، زمان دارد که اسم آن زمان را عُمر می گذاریم و عمر خودمان را با حرکت فلک می سنجیم و می گوییم ما چند سال عمر کردیم از سالی که برای فلک است. چون نمی توانیم بیان کنیم چه مقدار عمر کردیم لذا باید با یک معیاری بسنجیم تا بگوییم چه مقدار عمر کردیم و آن معیار، زمان فلک است.

پس هر موجودِ جسمی، خودش زمان دارد با جعل این جسم، زمان جعل می شود و قبل از آن، این زمان نبوده است. ما هم نبودیم. الان در ما قبلیت و بعدیت درست شد. در وقتی که من نبودم و عدم من بود زمانی بود بعدا من موجود شدم و با وجود من، زمانی درست شد و من بودم و زمانی هم بود این زمانی که من در آن موجود شدم بعد از زمانی است که من در آن زمان نبودم. در اینصورت قبلیت و بعدیت با یکدیگر جمع نمی شود پس جسم من مسبوق به عدم شد آن هم عدم زمانی است. این یک مثال بود که زدیم. کلِّ عالم جسمانی اینطور است پس همه عالم جسم مسبوق به زمان و عدم زمانی است قهرا حادث زمانی می شود.

مرحوم قاضی سعید می فرماید این توضیحات، تبیین کدام ابن سینا است کلامی که کسی به این نحوه توضیح نداده است.

مطلبی در پاورق کتاب آمده که آن مطلب را توضیح می دهیم شارح سه مطلب را در پاورقی فرمودند:

مطلب اول: کم متصل از لوازم جسم است.

مطلب دوم: کم منفصل از لوازم جسم است.

مطلب سوم: در مافوق جسم هیچکدام از این دو کم پیدا نمی شوند.

توضیح مطلب اول: مطلب اول را فرموده واضح است چون جسم را وقتی ملاحظه می کنید در کم متصلِ قار شک ندارید و مسلما در جسم وجود دارد چون تعریف جسم این است که طول و عرض و عمق دارد.

کم متصل غیر قار هم تقریبا بحثی ندارد.

در مورد کم منفصل بحث می کند که چگونه برای جسم، کم منفصل وجود دارد می فرماید: منفصل فرع متصل است این مطلب به دو بیان گفته می شود:

۱ _ به لحاظ ماهیت عدد است.

۲ _ به لحاظ وجودِ عدد.

بیان به لحاظ وجود عدد: یعنی در جهان خارج وقتی ملاحظه می کنیم عدد یافت نمی شود آنچه یافت می شود اجسام و موجودات هستند. اگر اینها را تجربه کنید عدد پیدا می شود. اگر هم کنار یکدیگر قرار دهید و بشمارید عدد پیدا می شود. پس این موجوداتی که دارای کم متصل اند کم منفصل را پدید می آورند یا با تجزیه یا با کنار هم قرار گرفتنشان. به این ترتیب معلوم می شود عدد، فرع کم متصل است یعنی کم منفصل فرع کم متصل است اگر کم متصل نداشتیم کم منفصل نبود.

در ذهن اینگونه نیست زیرا در ذهن عدد را ملاحظه می کنید بدون اینکه به کم متصل کاری داشته باشید اگرچه کم متصل را مشاهده می کنید بعدا عدد را ملاحظه می کنید. علی ای حال در ذهن خودتان می توانید عدد را مستقل ملاحظه کنید. اما در خارج عدد نداریم و یافت نمی شود مگر معدود که عدد برای لحاظ می شود.

بیان به لحاظ ماهیت: کم منفصل به لحاظ ماهیت هم فرع کم متصل است علتش هم این است که کم متصل، سلبِ متصل است یعنی وقتی متصل را تجزیه می کنید و از اتصال در می آورید و به عبارت دیگر سلب اتصال می کنید عدد درست می شود. والا اگر کل جهان یکپارچه بود و همه به هم متصل بودند عدد نداشتیم چون معدود نداشتیم اما اگر جهان را تکه تکه کردیم «یا جسمی که در دست ما است را تکه تکه کردیم» به تعداد اقسامی که به دست می آید عدد درست می شود.

پس عدد یا کمّ منفصل، با سلب متصل درست می شود در جایی که اتصال را از بین می برید عدد درست می شود بنابراین ماهیت کم منفصل، ماهیت سلبی است و متصل، ایجابی است و سلب، تابع ایجاب است هر جا ایجاب رفت سلب هم می رود هر جا بصر رفت عِمی هم می رود. در جایی که تناقض باشد سلب تابع ایجاب است در علم منطق خواندید که گفته می شود این قضیه، موجبه است و آن قضیه، سالبه است سپس می گوید این قضیه موجبه دارای حکم و نسبتی است قضیه سالبه را هم دارای حکم نسبت می گیریم و تمام تقسیمات قضیه موجبه را در آن اجرا می کنیم سپس سوال می شود که قضیه سالبه، قضیه نیست بلکه سلب نسبت است و سلب نسبت، قضیه نیست زیرا قضیه به معنای این است که چیزی را به چیزی نسبت بدهید مثلا محمولی را به موضوعی نسبت بدهید می گویند ما سالبه را به موجبه قیاس می کنیم. با اینکه موجبه با سالبه تناقض دارد و عدم و ملکه نیست ولی می گویند سلب را به ایجاب قیاس می کنیم. این مطلب نشان می دهد که سلب فرع ایجاب است حتی در جایی که رابطه بین سلب و ایجاب عدم و ملکه نباشد بلکه تناقض باشد اما جایی که عدم و ملکه باشد خیلی روشن است که سلب تابع ایجاب است.

ص: ۳۷۹

در این بیان مرحوم قاضی سعید ثابت کرد که کم منفصل از لوازم جسم است چون کم متصل از لوازم جسم است به عبارت دیگر چون متصل از لوازم جسم است و منفصل هم که فرع متصل است ماهیتاً و وجوداً لذا او هم از لوازم جسم می شود.

با این بیان لازم نیست ثابت کنیم که در فوق جسم، کم متصل و کم منفصل نیست چون معلوم شد که کمّ از خواص جسم است اگر از خواص جسم است در جای دیگر پیدا نمی شود.

ولی توجه کردید که ما ثابت نکردیم از خواص جسم است فقط ثابت کردیم که عارض بر جسم می شود اما اینکه اختصاص به جسم دارد هنوز ثابت نشده لذا باید وارد بحث بعدی بشویم و ثابت کنیم کم متصل و منفصل در مافوق جسم وجود ندارد وقتی این را ثابت کردیم ثابت می شود که کم متصل و منفصل از خواص هستند.

تا اینجا روشن شد کم متصل و منفصل از لوازم جسم هستند و جسم را رها نمی کنند اما اینکه در مافوق جسم وجود ندارد به این دلیل است:

در جایی کمّ راه پیدا می کند که تکثر راه داشته باشد چون چه کم متصل داشته باشیم چه کم منفصل داشته باشیم کثرت داریم. کم منفصل، کثرت بالعقل است اما کم متصل، کثرت بالقوه است.

بنابراین کمّ در جایی جاری می شود که کثرت باشد. این یک مقدمه است سپس بیان می کند که در مافوق جسم کثرت نیست. آنجا جای وحدت است در عقول گفته شده که تمام عقل ها یکی هستند و اختلافشان بنابر قولی به شدت و ضعف است و بنابر قولی، هم به شدت و ضعف است و هم به اختلاف فعل است «زیرا بارها گفتیم اختلاف فعل ناشی از اختلاف در شدت و ضعف است. این مَلَکِ مجردی که کارش فلان چیز است به خاطر این است که مرتبه اش در این حد است از این کار را به او واگذار کردند.

ص: ۳۸۰

آن ملك ديگرى كه شدت وجوديش در حد ديگرى است كار ديگرى به آن واگذار كردند. يعنى اختلاف كارها به اختلاف تشكيكى است.

پس اختلاف عقول به شدت و ضعف يا به اختلاف افعال است والا به لحاظ ذات اختلاف ندارند در آنجا فقط وحدت حاكم است و كثرت حاكم نيست. اگر وحدت حاكم است پس كمّ وجود ندارد چون كمّ مربوط به كثرت است زيرا گفتيم كم متصل، كثرت بالقوه دارد و كم منفصل هم كثرت بالفعل دارد و اگر اين كثرت را برداريد كم برداشته باشد. سپس اشكال مى شود كه در آن عوالم مى گوييم ۴ ملك مقرّب داريم پس چرا كلمه «۴» را بكار مى بريد البته جواب اين مطلب داده شد. اشراق مى گويد اختلاف به شدت و ضعف است شما مى توانيد اين اختلاف مرتبه را متعدد ببينيد و تعدد را به خاطر اختلاف مرتبه درست كنيد و بگوييد مراد از ۴ ملك، ۴ نور مجرد مختلف الدرجه هستند مرحوم صدرا مى فرمايد هم مى توان به شدت و ضعف توجيه كرد هم به اختلاف افعال مى توان توجيه كرد پس كثرت را به نحوى در آنجا راه داديم. مرحوم قاضى سعيد طور ديگرى توجيه مى كند و مى فرمايد اگر كثرت را در آنجا راه مى دهيم به خاطر اين است كه به زبان اينجا حرف مى زنيم چون در اينجا ما عدد و كم متصل داريم وقتى مى خواهيم آنجا را تبيين كنيم به زبان اينجا تبيين مى كنيم مثلا در قيامت يك روز است ولى مى گوييم ۵۰ هزار سال است. آن روز واحد را وقتى مى خواهيم به زبان دنيا بيان كنيم مى گوييم ۵۰ هزار سال. يعنى آن را متكثر مى كنيم. تكثر اگر در آنجا راه پيدا مى كند به زبان اينجا است. اگر ما در آنجا باشيم اينگونه حرف نمى زنيم و از عدد استفاده نمى كنيم اما لسان آنجا چگونه مى باشد؟ ما نمى دانيم. يعنى ملائكه داراى حقيقت واحدند ولى داراى مراتب هستند باور كردن اين مطلب سخت نيست اگر يادتان باشد مرحوم قاضى سعيد در جلد اول ادعا و اثبات كرد كه تمام انبياء كه ۱۲۴ هزار نفر هستند يك نفر است كه با جلوه هاى مختلف مى باشد. در اينجا كه عالم تكثر است و عالم وحدت نيست مرحوم قاضى سعيد اين ادعا را كرد در عالم بالاتر كه عالم وحدت است به طريق اولى اين ادعا را مى كند. پس تا اينجا مرحوم قاضى سعيد بيان كردند كه كم متصل و منفصل از لوازم جسم اند و در ما فوق جسم پيدا نمى شوند پس از خواص جسم اند. يعنى هم خاص جسم اند «يعنى در جاى ديگر نيستند» هم لازم جسم اند «يعنى از جسم جدا نمى شوند».

نکته: چیزی که قوه کثرت را دارد فعلیت کثرت را هم پیدا می کند در جایی که جای فعلیت کثرت نیست جای قوه هم نیست یعنی در عقول نمی توانید قوه کثرت داشته باشید چه رسد به فعلیت. در این جسم اگر قوه کثرت را دارید چون قوه به فعلیت تبدیل می شود یا می تواند تبدیل شود کثرت بالفعل دارید ولی بالفعل به این صورت است که باید منتظر آن باشید تا بیاید.

توضیح عبارت

«و توضیحه بحیث یصیر برهانا علی ما ادعینا»

توضیح عبارت تعلیقات ابن سینا به طوری که برهان شود بر مدعای ما که حدوث زمانی جسم بود.

«هو انه من البین ان المقدار مطلقا سواء کان قارا او غیر قار بل سواء کان متصلا او منفصلا من خواص الجسم و لوازمه»

ضمیر «هو» به «توضیحه» برمی گردد.

مصنف از اینجا مقدماتی را بیان می کند تا به نتیجه برسد.

ترجمه: روشن است که مقدار مطلقا «مرحوم قاضی سعید خودش لفظ مطلقا را معنی می کند» چه قار باشد «یعنی طول و عرض و عمق داشته باشد» چه غیر قار باشد «مثل زمان» بلکه چه متصل باشد یا منفصل باشد از خواص جسم و لوازم جسم است «از خواص جسم است یعنی در جای دیگر یافت نمی شود و مخصوص جسم است و در مافوق جسم، کم متصل و منفصل نداریم و از لوازم جسم است یعنی از جسم جدا نمی شود. آنچه که نظر مرحوم قاضی سعید به آن تعلق گرفته این است که کمّ از لوازم جسم است. برای مرحوم قاضی سعید این مطلب مهم است اما اینکه در جای دیگر یافت نمی شود برای مرحوم قاضی سعید مهم نیست. چون می خواهد ثابت کند جسم، حادث زمانی است اما اینکه چیزهای دیگر حادث زمان هستند یا نیستند فعلاـ برای او مهم نیست. ممکن است در جای دیگر این کم متصل را راه بدهید و این مطلب ضرری به مرحوم قاضی سعید نمی زند لذا اینکه از خاصیت جسم باشد و در جای دیگر نباشد برایش اهمیت چندانی ندارد. آنچه مهم است اینکه از لوازم جسم باشد و از جسم جدا نشود لذا فقط این مطلب را توضیح می دهد.

ص: ۳۸۲

«بحیث لایمکن تصور جسم بدون مقدار مطلقا»

نمی توان جسمی را تصور کرد «نه تنها وجود ندارد بلکه تصورش هم ممکن نیست» بدون مقدار.

«مطلقا» قید برای «مقدار» است یعنی ممکن است شما جسم را از مقدار خاص خالی کنید ولی اگر به طور مطلق از مقدار خالی کنید غلط است یعنی نمی توان جسم را از مطلق مقدار خالی کرد.

تا اینجا مطلب اول از کلامش تمام می شود.

«و لا ریب ان اللوازم مجعوله بعین جعل الملزومات»

از اینجا وارد توضیح مطلب دوم می شود.

توضیح مطلب دوم: واجب نیست دو جعل آورده شود که یکی برای ملزوم و یکی برای لازم باشد مثلا اربعه، ملزوم است و زوجیت، لازم است اینطور نیست که یک بار اربعه را ایجاد کنیم و یکبار زوجیتش را ایجاد کنیم. کان است که اربعه ایجاد شود زوجیت خودش حاصل می شود یعنی وقتی ما می خواهیم ملزومی را با لازمی جعل کنیم جعل خودمان را به ملزوم تعلق می دهیم و با تعلق جعل به ملزوم، لازم هم جعل می شود پس لازم و ملزوم به یک جعل، جعل می شوند ولی عقل اینگونه عمل می کند که این جعل واحد را اصالتا به ملزوم نسبت می دهد و تبعا به لازم نسبت می دهد و می گوید این ملزوم به همین جعل واحد اصالةً جعل شود و لازم، تبعا جعل شد.

ترجمه: شکی نیست که لوازم مجعول اند به عین جعل ملزومات.

«بمعنی ان هاهنا جعلا واحدا و اثرا فاردا»

ص: ۳۸۳

«هاهنا» یعنی در جایی که لازم و ملزومی وجود دارد.

«فاردا» از «مفرد» می آید.

«اثر افاردا»: تعبیر به «اثر» به خاطر این است که جعل، کار علت است و کار علت، اثر علت است پس جعل، اثر یک علتی می شود. اینکه فرموده «اثرا فارداً» به معنای این است که یک اثر از علت صادر می شود و دو چیز حاصل می شود:

۱ــ ملزوم.

۲ــ لازم.

«یتکثر باعتبار اللوازم و الملزومات تکثرا بالعرض»

این اثر یا جعل، متکثر می شود به اعتبار لوازم و ملزومات اما تکثر بالعرض است تکثر بالعرض یعنی اسناد جعل به ملزوم، اسناد الی ماهوله و حقیقی است. اسناد جعل به لازم، به تبع آن است یا اسناد الی غیر ماهوله و مجازی است. به عبارت دیگر، اسنادش به ملزوم بالذات و بلا واسطه است. اما اسنادش به لازم بالفرعیه و مع الواسطه است. تا اینجا بالعرض را به دو صورت معنی کردیم:

۱ــ بالعرض به معنای بالمجاز است.

۲ــ بالعرض به معنای بالواسطه است.

الان ملاحظه کردید که یک جعل را بالعرض دو تا کردیم که یکی جعل اصلی و دیگری جعل فرعی شد یا یک جعل حقیقی و یک جعل مجازی درست کردیم. چون تکثر با حقیقت و مجاز یا به عبارت دیگر با اصل و فرعی یا با بی واسطه و با واسطه درست شد این تکثر را تکثیر بالعرض می گوییم چون جعل، بالعرض دو تا شد.

«فیلاحظه العقل للملزوم بطریق الاصاله و اللازم بالتبعیه»

ص: ۳۸۴

ضمیر «یلاحظه» به «جعل واحد» برمی گردد.

ترجمه: عقل این جعل واحـد را برای ملزوم به طریق اصاله ملاحظه می کنـد و برای لازم به تبعیت ملاحظه می کنـد «یعنی یک جعل واحد را دو تا می کند».

تا اینجا مطلب دوم هم تمام شد.

«ثم ینبغی ان یعلم ان التقدم الذی لا یجامع البعد مع القبل مختص بالزمان کما هو البین الواضح»

از اینجا مطلب سوم را بیان می کند.

بیان مطلب سوم: تقـدم و تاخر اقسامی دارد که در جای خودش خوانده شد. ولی در تمام اقسام، تقدم و تاخرها جمع می شوند تنها تقـدم و تاخر زمانی است که با هم جمع نمی شود مثلا تقدم و تاخر بالشرف با هم جمع می شوند مثل عالم و جاهل که با هم ملاحظه می شوند که عالم تقدم دارد و جاهل تاخر دارد یعنی در یک زمان هم عالم و هم جاهل است یا تقدم و تاخر علّی مثل حرکت ید و حرکت کلید که حرکت ید، علت است و مقدم است و حرکت کلید معلول و موخر است.

اما به چه علت تقـدم و تاخر زمانی با یکـدیگر جمع نمی شونـد؟ چون زمان عبور می کند و ذاتش اینگونه است لذا خود عدم اجتماع در اجزاء زمان است لـذا نمی توانـد قبلِ زمانی که یک جزء است با بعدِ زمانی که جزء دیگر است جمع شود بر خلاف بقیه تقدم و تاخرها که عبور و گذر کردن اعتبار نمی شود.

مرحوم قاضی سعید می فرماید قبلیت و بعدیت درزمان جمع نمی شوند سپس سه فرض را مطرح می کند:

ص: ۳۸۵

فرض اول: اجزاء زمان را با هم مقایسه می کند مثلا شنبه با یکشنبه که هر دو جزء زمان هستند با هم جمع نمی شوند.

فرض دوم: زمانی را با زمان مقایسه می کند مثلا فلان موجود در فلان زمان بوده است و قبل از آن زمان و بعد از آن زمان نبوده است در اینجا زمانی با زمان مقایسه می شود یعنی این زمانی که در فلان قطعه از زمان است در قطعه قبل نبوده در قطعه بعد هم نخواهد بود باز هم چون با زمان مقایسه می شود برای آن قبل و بعد پیدا می شود.

فرض سوم: زمانی با زمانی مقایسه می شود مثلا حضرت ابراهیم علیه السلام با حضرت نوع علیه السلام مقایسه می شود که یکی در زمان قبل و یکی در زمان بعد است و با هم ارتباط نداشتند نه اینکه خودشان نمی توانند با هم مجتمع شوند بلکه زمانشان مجتمع نبوده است.

پس در جایی که پای زمان به میان می آید قبلیت و بعدیتِ غیر مجامع درست می شود چه این قبلیت و بعدیت را در اجزاء زمان ببینید چه در زمانی و زمان ببینید چه در زمانی و زمانی ببینید.

ترجمه: تقدمی که بعدش با قبلش جمع نمی شود مختص به زمان است.

«لکن الزمان کما یقدر القبلیه و البعدیه الکذائیه فیما حواه»

«فیما حواه» یعنی در آنچه که زمان مشتمل بر آن چیز است که مرادش از «ما» اجزاء زمان است لکن در اینجا سه فرض است که در یک فرض اجزاء زمان سنجیده می شوند در یک فرض زمان با زمانی سنجیده می شود و در یک فرض هم زمانی با زمانی سنجیده می شود.

ص: ۳۸۶

ترجمه: لکن زمان چنانچه قبلیت و بعدیت کذائیه را «مراد از کذائیه، غیر مجامع است» در آنچه که زمان مشتمل بر آن چیز است اندازه گیری می کند «یعنی دارای اجزایی است که آن اجزاء این چنین قبلیت و بعدیت را دارند که با هم جمع نمی شوند»

«کذلک یقدرهما فیما هو خارج عنه اذا کان احد المقیسین نفسه او ما یتقدر به»

زمان همانطور که این قبلیت و بعدیت کذائیه را در اجزایی که مشتمل بر آن اجزا است اندازه گیری می کند همچنین در دو جای دیگر هم اندازه گیری می کند که وجه جامع آن دو مورد این است که خارج از زمان است و خارج از زمان گاهی با زمان سنجیده می شود و گاهی با یک خارج دیگر مثل خودش سنجیده می شود یعنی زمانی با زمان سنجیده می شود یا زمانی با زمانی سنجیده می شود.

ترجمه: همچنین اندازه گیری می کند قبلیت و بعدیت کذائی را در موجودی که خارج از زمان است ولی با این شرط که یکی از دو مقیس، نفس زمان باشد یا احد المقیسین ما یتقدّر بالزمان «یعنی زمانی» باشد.

تا اینجا سه مطلب بیان کرد حال این سه مطلب را با هم جمع می کنیم تا ببینیم چه نتیجه ای بدست می آید:

۱ _ جسم دارای لازمی غیر منفک به نام کم متصل غیر قار «یعنی زمان» است.

۲ _ حال که معلوم شد جسم، ملزوم است و زمان، لازم آن است جعل واحد به هر دو تعلق می گیرد یعنی اگر جسم جعل شد زمان هم جعل می شود پس ممکن نیست در عالم، جسمی بدون زمان خلق شود.

ص: ۳۸۷

۳ ــ قبل و بعد زمانی، غیر مجامع است و جسم هم زمانی است پس قبل و بعد جسم هم غیر مجامع می شود.

خلاصه مطلب این شد که جسم دارای قبل و بعد غیر مجامع است قبل و بعدی که از او منفک نمی شود زیرا زمان لازم اوست و زمان، قبل و بعد دارد پس جسمی که دارای لازم غیر منفک است دارای قبل و بعدِ غیر منفک می شود و با یک جعل، جعل می شود یعنی اگر خداوند ــ تبارک ــ جسم را آفرید برای آن قبل و بعد غیر مجامع درست می شود هر جا جسم، جعل شد قبل و بعد غیر مجامع دارد و خودش، بعد می شود عدمش، قبل می شود و این عدم با وجود جمع نمی شود پس جسم، مسبوق به عدمی می شود که آن عدم با وجودش جمع نمی شود و حادث زمانی می شود.

مصنف در ضمن مطلب سوم مطالبی بیان می کند و می فرماید تنها چیزی که قبل و بعد غیر مجامع دارد زمان است هیچ موجود دیگری اینچنین قبل و بعد ندارد مگر آن موجود دیگر را به نحوی با زمان ارتباط بدهید که اینچنین قبل و بعد پیدا کند. بعضی از متکلمین خواستند برای عالم، قبل درست کنند قبلی که با بعد جمع نمی شود چون متکلمین عالم را حادث می دانند و می گویند خداوند ــ تبارک ــ بود و عالم را نیافریده بود بعدها که خیلی فاصله شد «یعنی از ازل تا لا یزال» اراده کرد عالم را بیافریند و شروع به آفرینش کرد پس عالم قبلا نبود و بعداً موجود شد. نبودِ عالم با وجودش جمع نشد یعنی این عالم که در مرتبه بعد بود در مرتبه قبل نبود و نمی توانست باشد چون بعدیتش بعدیتی بود که با قبلیت جمع نمی شد پس نمی توانست در این ظرفی که هست باشد و در ظرف قبل هم باشد بلکه فقط باید در این ظرفی که هست باشد. و در ظرف قبل نبود. اما به چه علت در ظرف قبل نبود. بعضی گفتند چون مصلحت نبود بعضی گفتند اصلا زمانی نبود که عالم بخواهد در آن زمان واقع شود. هر کدام یک جواب دادند. اما بعضی اینطور جواب دادند که قبل از عالم هیچ چیز نبود بعدا عالم را خلق کرد فلاسفه بر متکلمین اعتراض کردند که شما می گویید عالم حادث است. سوال می کنیم آیا حادث زمانی است یا حادث ذاتی است؟ اگر حادث ذاتی است می تواند قدیم زمانی باشد. متکلمین گفتند مراد ما حادث زمانی است. حال می خواهیم حادث زمانی را تفسیر کنیم به این صورت تفسیر می کنیم که حادث زمانی موجودی است که در زمان قبل موجود نبوده است ما همه انسانها حادث زمانی هستیم چون در یک زمان موجود هستیم و در زمان قبل از آن موجود نبودیم. اگر شما عالم را حادث زمانی می بینید پس باید بگویید عالم در زمان قبل موجود نبوده پس لازم آمد که قبل از عالم، زمانی باشد که عالم در آن زمان قبل موجود نبوده باشد و اگر قبل از عالم، زمان هست چون زمان، مقدار حرکت است پس باید حرکت هم باشد و چون حرکت، متولد از افلاک است پس باید افلاک هم باشند. وافلاک و حرکت همه جزء زمان اند پس معلوم می شود که قبل از عالم دوباره عالم بوده است. متکلمین این اعتراض را نتوانستند جواب بدهند لذا ناچار شدند که بگویند آن زمانی که ما قبل از عالم قبول کردیم زمان واقعی نیست که احتیاج به حرکت داشته باشد و حرکتش هم احتیاج به فلک داشته باشد تا نتیجه بگیرید که قبل از عالَم هم عالَم بوده است بلکه زمانی که قبل از عالم بوده زمان متوهّم است و زمان متوهم، نه حرکت می خواهد نه فلک می خواهد بنابراین قبل از عالم، زمانِ متوهّم بوده و زمان متوهّم هم وجود خارجی ندارد. این کلامی بود که متکلمین گفتند.

مرحوم قاضی سعید به آنها اشکال می کند و می فرماید در مطلب سوم گفتیم قبلیت و بعدیتی که با هم جمع نمی شوند مخصوص زمان هست شما الان قبلیت و بعدیت را در جای دیگری هم بردید. بعدیت برای زمان واقعی قائل شدید قبلیت را برای زمانِ متوهّم قائل شدید یعنی قبلیت و بعدیت را در غیر زمان راه دادید در حالیکه ما الان ثابت کردیم قبلیت و بعدیت مخصوص زمان است یا چیزی که مربوط به زمان باشد. شما چیزی را که زمان بودنش متوهّم شد قبلیت را راه دهید آن هم قبلیتی که با بعدیت جمع نمی شود یعنی یک طرف را زمان موهوم گرفتید و یک طرف را زمان واقعی گرفتید و بین این دو قبلیت و بعدیتِ غیر مجامع گرفتید و این خلاف آن چیزی است که ما گفتیم. ما ثابت کردیم قبلیت و بعدیت مخصوص زمان است و در جای دیگر راه پیدا نمی کند مگر به توسط زمان. شما بدون وساطت زمان، قبلیت و بعدیت را درست کردید.

مرحوم قاضی سعید ابتدا می فرماید این مطلب، مطلب حقی است که گفتیم قبلیت و بعدیتِ غیر مجامع، مخصوص زمان است لکن مردم این مطلب را نمی دانند و تعقل نکردند «لکن اکثر الناس لا یعلمون» لذا زمان متوهم را خلق کردند تا مشکل را حل کنند غافل از اینکه در زمان متوهم، قبلیت و بعدیت غیر مجامع درست می شود که مربوط به زمان نیست. یعنی مخالفت با این قاعده در کلامشان یافت شده چون متوجه مساله نبودند.

ص: ۳۸۹

«لكنّ اكثر الناس لا يعلمون و لهذا اختلقوا القول بالزمان المتوهّم قبل وجود الزمان المحقّق»

«لهذا»: چون که اکثر ناس نمی دانند

«اختلقوا»: ساختند و خلق کردند قول به زمان متوهّم قبل از وجود زمان محقّق را تا قبلیت و بعدیت غیر مجامع را درست کنند ولی غافل شدند که قبلیت در کلام آنها برای زمان موهوم است. و بعدیت برای زمان واقعی است یعنی قبلیت و بعدیت غیر مجامع را در غیر زمان بردند که زمان موهوم می باشد. درحالی که ثابت شد قبلیت و بعدیت مخصوص زمان یا چیزی که مربوط به زمان می باشد است.

«و کذا القول بان الزمان لا وجود له الا فی الوهم»

این عبارت عطف بر «القول» در سطر ۶ است یعنی «و لهذا اختلقوا القول بان الزمان».

مصنف می فرماید از مطلبی که می گفتیم این عبارت هم باطل است که توضیح آن در ادامه می آید.

در عبارت قبلی، مطلبی برای توجیه حدوث عالم بیان شد اما این عبارت ربطی به حدوث عالم ندارد به طور کلی زمان را امر موهوم گرفته.

این اختلاف وجود دارد که زمان چیست؟ کاری به خلق عالم نداریم آیا زمان یک امر موجود واقعی است یا امری است که ذهن ما آن را می سازد و آنچه در خا رج وجود دارد حرکت و متحرک است وزمان وجود ندارد.

بعضی اینگونه معتقدند که زمان عبارت از امر موهوم است مرحوم قاضی سعید می فرماید این نظر باطل است چون در امر موهوم قبلیت و بعدیت می توانند با هم جمع شود شما زمان را توهم کردید و زمان را ساختید. در همان ذهن که زمان ساخته شده، قبل و بعد زمان با هم جمع می شود در حالی که خاصیت زمان این است که قبل و بعد آن جمع نشود ودر جایی قبل و بعد جمع نمی شود که در خارج باشد نه در ذهن، لذا زمان را باید در خارج ببرید نه در ذهن. پس از این خاصیت، خارجی بودن زمان را استفاده می کنیم نه ذهنی بودن زمان را .

ص: ۳۹۰

«و اذ عنوا بـان الشـبهه المشـهوره فی وجوب وجود الزمان و هی انه لو فرض عـدم الزمان لکان یسـبقه سـبقا لا یجامع المتاخر لا محیص عنه»

«اذ عنوا» عطف بر «اختلقوا» است.

«لا محیص عنه» خبر برای «بانّ» است.

ضمیر «کان» به «عدم» بر می گردد.

ضمیر مفعولی «یسبقه» به «زمان» بر می گردد.

متکلمین مطلب سویم هم قائل شدنـد که آن مطلب هم با همین بیانی که مرحوم قاضـی سـعید فرمود باطل می شود. آن مطلب این است که متکلمین شـبهه ای را بر فلاسـفه وارد کردند و خود متکلمین هم گرفتار این شـبهه شدند و دیدند شـبهه، لا ینحل است لـذا از یک طریقی آن را حل کردنـد و گفتند راه حلش همین است و آن شـبهه این است که زمان را هر کاری کنید که معـدوم شود موجود می شود مثلا اگر بگوییـد «این زمان در فلان زمان معدوم بوده است» جمله صـحیحی است ولی معلوم می شود که فلان زمان داریم یعنی به عبارت دیگر نمی توان زمان را حادث گرفت چون اگر بخواهیـد زمان را حادث بگیرید باید اینطور بگوییـد که این زمان که الان حادث است در زمان قبل معـدوم بوده معلوم می شود که زمان قبلی بوده که این زمان در آن زمانِ قبل معـدوم بوده است دوباره زمان قبل را می خواهیـد حادث کنید و حادث بودن به معنای معدوم بودن و سـبق عدم داشـتن است پس بایـد بگوییـد قبلا معـدوم بوده تا بگوییـد «قبلا معدوم بوده» خود لفظ «قبلا» زمان را می رساند یعنی در زمان قبل معـدوم بوده است. هر کاری کنید می بینید عدم را نمی توان بر زمان حمل کرد و وجود را نمی توان از زمان گرفت. هیچ وقت نمی توانید زمان را معدوم کنید همیشه باید آن را موجود کنید.

تـا اینجـا صـغری را بیـان کرد و صـغری این بودکه زمان چیزی است که عـدم نمی پـذیرد یا به عبارت دیگر وجود را رها نمی کند.

کبری این است که هر چیزی که عدم نپذیرد و وجود را رها نکند واجب الوجود است.

نتیجه این می شود که زمان، واجب الوجود است که لازمه اش شـرک است. این اشـکال را متکلمین بر فلاسفه وارد کردند که شما زمان را قـدیم و واجب می دانیـد ولی برخودشان هم وارد شـد متکلمین گفتند این شـبهه، لا ینحل است فقط یک راه حل دارد و آن این است که بگوییم وجوبِ وجودی که در خداوند ـ تبارک ـ است با وجوب وجودی که در زمان است فرق می کند فلاسـفه خودشان را راحت کردند و گفتند وجوب وجود زمان، وجوب بالغیر است و وجوب خداوند ـ تبارک ـ وجوب بالـذات است اما متکلمین این جواب را ندادنـد و اینگونه جواب دادنـد که: وجوب وجود خداوند ـ تبارک ـ تمام انحاء عدم را نفی می کنـد و هیـچ نوعی عـدمی را راه نمی دهـد ولی وجوب وجود زمان تمام انحاء عـدم را نفی نمی کنـد چون وجوب وجود به معنـای نفی عـدم است یعنی بایـد تمـام انحـاء عـدم نفی شود تـا وجوب وجود ثـابت شود. در بحث واجب می گویند «الشـی مـا لم یجب لم یوجـد» که بیان این قاعـده چنانکه در کتاب شوارق الالهام آمـده این است که: تمام انحاء عـدم بایـد از معلول نفی شود تـا معلول، رجحـانِ وجود بلکه وجوب وجود پیـدا کنـد بعـداً موجود شود، «مـا لم یجب» یعنی مادامی که تمام انحاء عـدم در آن نفی نشود. حال متکلمین اینطور می گوینـد که خداوند ـ تبارک ـ که واجب الوجود است تمام انحاء عدم از او مرتفع و ممتنع است امـا بر زمـان، تمـام انحـاء عـدم ممتنع نیست. یکی از اعـدام در زمـان راه دارد و آن این است که اگر علتِ زمـان نباشـد زمـان، موجـود نمی شـود چـون ذاتـا ممکن الوجود است تـا علت، وجودش را ترجیـح ندهـد و واجب نکند موجـود نمی شـود پس از این راه ممکن است معـدوم شـود یعنی گفته شـود اگر علتِ زمـان، وجود نگیرد معـدوم می شود در مورد خداونـد ـ تبارک ـ که علت نـدارد نمی توان گفت اگر علتش موجود نشد معدوم می شود. اینچنین عدمی را در مورد خداونـد ـ تبارک ـ راه نمی دهیم ولی این عـدم در زمان راه پیـدا می کنـد پس تمام انحاء عـدم در زمان ممتنع نیست اما در مورد خداونـد ـ تبـارک ـ ممتنع است پس این واجب الوجود با آن واجب الوجود فرق می کنـد این، واجب الوجودی اسـت که راه عـدم برایش ممتنـع نیست پس واجب الوجودِ متـداول نیست واجب الوجودی که بین مـا متـداول است واجب الوجودی است که تمام انحاء عدم را از خودش نفی کند و آن فقط یکی است این واجب الوجودی که شما بر زمان اطلاق می کنید آن وا جب الوجود نیست لذا نمی تواند شریک برای واجب الوجود باشد. جواب متکلمین به جواب فلاسفه بر می گردد.

ص: ۳۹۲

مرحوم قاضـی سـعید می فرمایـد اینهـا چون متوجه نکته ای که ما گفتیم نشدنـد لـذا این شـبهه را وارد شدنـد و اینگونه جواب دادنـد ما اینطور گفتیم که زمان، قبلش با بعـدش جمع نمی شود یعنی قطعه ای از آن معـدوم می شود و قطعه ای از آن موجود می شود. اینکه معـدوم می شود دیگر نمی توانـد واجب باشد لازم نیست گفته شود تمام راههای عدم بر او بسـته نیست و یک راه عدم بر او باز است. بلکه می گوییم زمان، قبلش معدوم می شود و بعدش موجود می شد دوباره این بعد، معدوم می شود و زمانِ بعـد از آن موجود می شود چنین موجودی اصـلا نمی تواند واجب الوجود باشد اصـلا وجود مسـتمر ندارد تا چه رسد به وجوب وجود. پس نمی توان آن را واجب الوجود قرار داد.

مرحـوم قاضـی سـعید می فرمایـد اگر مـا متوجه بودیم که زمـان، قبـل و بعـد غیر مجـامع دارد این شـبهه را وارد نمی دانسـتیم. متکلمین می گویند این شـبهه شبهه ای است که نمی توان از آن فرار کرد مگر به این نحوه که جواب داده شود. مرحوم قاضی سعید می فرماید این شبهه اصلا وارد نمی شود و لذا احتیاج به جواب هم ندارد.

ترجمه: چون ندانسـتند اذعان کردند به اینکه شـبهه مشهوره در وجوب وجود زمان «شبهه ای که دلالت می کند بر اینکه زمان وا جب الوجود است» که عبارتست از اینکه اگر فرض شود عـدم زمان، هر آینه این عـدم زمان، قبل از زمان خواهد بود سـبقی که بـا زمـان متـاخر جمع نمی شود «پس لازم می آیـد که قبل از زمان، زمان باشـد و قبل از آن زمان، زمان باشـد پس همیشـه زمان موجود است و لذا زمان، واجب الوجود می شود و نمی توان عدم را بر آن حمل کرد و نمی توان وجود را از او گرفت»

ص: ۳۹۳

«الا بان یقال واجب الوجود هو ما یمتنع علیه جمیع انحاء العدم و الزمان لیس کذلک»

مگر اینچنین جواب داده شود که واجب الوجود، چیزی است که تمامی انحاء عدم بر او ممتنع است ولی زمان اینطور نیست پس نمی توان زمان را واجب الوجود فرض کرد.

مرحوم قاضی سعید می فرماید چون مقدمه سومی که گفتیم را نمی دانستند این مطالب را خلق کردند.

«الی غیر ذلک من الآراء التی نشأت من سوء التدبر و قله التفکر»

از عبارت «و الحق ان القبیله...» دوباره مقدمه سوم را ادامه می دهد و بیان می کند قبلیت وبعدیت که با هم جمع نمی شوند مخصوص به زمان هستند و در جای دیگر نیستند.

ادامه توضیح کلام ابن سینا بر اینکه اجسام بعد از عدم واقع شدند/ حدوث اجسام/ حدیث بیستم/ خداوند ـ تبارک ـ جسم و صورت نیست ۹۳/۰۲/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه توضیح کلام ابن سینا بر اینکه اجسام بعد از عدم واقع شدند/ حدوث اجسام/ حدیث بیستم/ خداوند ـ تبارک ـ جسم و صورت نیست.

«و الحق ان القبلیه الکذائیه من خواص طبیعه الزمان»(۱)

بحث در حدوث زمانی اجسام بود. کلامی از تعلیقات نقل کردیم که در آن کلام ادعا می شد وجود جسم بعد از عدم اوست. ما می خواهیم آن کلام را توضیح بدهیم. توضیح آن را در جلسه گذشته شروع کردیم و سه مطلب بیان کردیم و نتیجه ای از آن سه مطلب گرفتیم.

ص: ۳۹۴

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۴۴، س.۱۱.

مطلب اول: کمّ «چه قار چه غیر قار باشد. چه متصل و چه غیر متصل باشد» لازمِ جسم است «البته مراد از کمّ در ما نحن فیه زمان است لذا به جای لفظ ـ کمّ ـ تعبیر به لفظ ـ زمان ـ می کنیم و می گوییم» زمان، لازم جسم است.

مطلب دوم: اگر جعلی به ملزوم تعلق گرفت تعلق به لازم هم دارد و چنین نیست که ملزوم و لازم، دو جعل لازم داشته باشند بلکه با یک جعل هر دو جعل می شوند که آن جعل، بالاصاله برای ملزوم است و بالتبع برای لازم است.

از این دو مقدمه، نتیجه گرفتیم که اگر جسم، جعل شود چون زمان لازم او است زمان هم با همان جعل می شود بدون اینکه

احتیاج باشد که برای زمان جعل جدیدی انجام شود. زمانِ هر جسمی، لازم همان جسم است و با همان جسم جعل می شود. نمی خواهیم بیان کنیم که اگر جسمی جعل کردیم زمانی که الان در بین ما رایج است جعل می شود زمانی که در بین ما رایج می باشد برای فلک و جسم فلک است. ما آن جسم فلک را معیار قرار دادیم و الا هر جسمی برای خودش زمان دارد.

منظور ما این است که اگر جسمی را جعل کردند زمان آن جسم هم جعل می شود.

مطلب سوم: زمان به اجزاءِ مقدم و موخر تقسیم می شود که این اجزاءِ مقدم و موخر با یکدیگر جمع نمی شوند. بلکه مقدم باید باطل شود تا موخر بیاید. و گفتیم در این مساله فرقی نیست بین اجزاء زمان یا موجوداتی که با زمان مقایسه می شوند یعنی موجوداتی هم که با زمان مقایسه می شوند اینچنین اند که قبل و بعد پیدا می کنند که قبلِ آنها با بعدِ آنها جمع نمی شود. ما هر جسمی را با زمان فلک مقایسه می کنیم لذا قبل و بعد پیدا می کند یعنی به عبارت دیگر زمانِ وجود او موخر از زمان عدمش می شود و این تقدم و تاخر، تقدم و تاخری است که با هم جمع نمی شوند پس این جسم، وجودش با عدمش جمع نمی شود یعنی وجودش بعد از عدمش است لذا حادث زمانی می شود. همینطور که توجه می کنید با این سه مقدمه به نتیجه رسیدیم حال خود عالَمِ جسم چگونه است؟ اجسامی که در عالَم هستند را ثابت کردیم حادث زمانی اند چون وجودشان، وجود زمانی شد و عدمشان هم عدم زمانی شد. یعنی دو تا از وجود با عدم جمع نشد بلکه یکی سابق و یکی لاحق شد قهراً حدوث زمانیِ جسم ثابت شد ولی عالم اینگونه نیست که قبل از آن زمان باشد این عالم را چگونه اثبات می کنید که حادث زمانی است؟ درست است که مشاء معتقد نیستند که عالم، حادث زمانی است ولی مرحوم قاضی سعید معتقد است و می خواهد این را از همین مطلب تعلیقات استفاده کند. توضیح این را بعداً بیان می کنیم که عالم، در زمان نیست ولی با زمان است اجسام که در عالَم جدا جدا هستند در زمان واقع شدند. عالَم در زمان نیست ولی با زمان است بالاخره چه با زمان باشد و چه در زمان باشد حق داریم با زمان، قیاسش کنیم و وقتی با زمان مقایسه اش می کنیم تقدم و تاخری که در زمان هست پیدا می شود. گفتیم اگر چیزی با زمان مقایسه کنید تقدم و تاخر زمانی برای آن چیز حاصل می شود. توضیح این مطلب در آینده می آید.

مرحوم قاضی سعید بعد از اینکه مقدمه سوم را گفت اشاره به رد متکلمین هم داشت چون خیلی ربطی به بحث فعلی ما ندارد آن را تکرار نمی کنیم.

سپس مرحوم قاضی سعید مطلبی که در مقدمه سوم آمده را تاکید می کند و می فرماید قبلیتِ کذائیه «یعنی قبلیتی که با بعدیت جمع نمی شود» از خواص زمان است و در هیچ موجود دیگری این قبلیت را نداریم. پس هر چیزی که در زمان و با زمان است قبلیت را به توسط زمان پیدا می کند سپس توضیح می دهد که چرا این خاصیت برای زمان است؟

دو مقدمه می آورد.

مقدمه اول: زمان را تعریف می کنیم به «عدد المتقدم و المتاخر من الحرکه». گاهی گفته می شود زمان، مقدار حرکت است. گاهی هم گفته می شود عدد حرکت است هر دو صحیح است. مقدار حرکت بودنش واضح است زیرا وقتی زمان استمرار پیدا می کند ما از ابتدا تا آخرش را برای این حرکت مقداری قائل هستیم که این مقدار را زمان می گویند. ولی وقتی می خواهیم مقدار را بیان کنیم نوعا با عدد «یعنی مقدار» بیان می کنیم «و به عبارت بهتر حرکت» را تقسیم می کنیم. وقتی حرکت را تقسیم کردیم اقسام پیدا می کند که آن اقسام را می شماریم مثلاـ فرض کنید حرکتی انجام شده و یک مقداری طول کشیده ما این مقدار را اندازه می گیریم به اندازه یک ساعت، و می گوییم این، یک جزء از اجزاء حرکت است. و جزء دوم برابر با یک ساعت بوده و جزء سوم هم برابر با یک ساعت شده مثلا تمام اجزاءش ۵ ساعت شده همانطور که ملاحظه می کنید زمان را به وسیله مقدارش اندازه می گیریم ولی چون تجزیه اش می کنیم مقداری از آن به صورت عدد در می آید و می گوییم ۵ ساعت، در اینصورت عددها اینطورند که اولا متقدم و متاخرند یعنی در عددها ابتدا یک عدد می آید و تمام می شود سپس عدد بعدی شروع می شود. ابتدا ساعت اول بعداً ساعت دوم می آید. ۵ ساعت با هم نیستند بلکه به طوری هستند که مقدمش با موخرش جمع نمی شود همانطور که توجه می کنید الان نمی خواهیم بگوییم مقدم با موخر جمع می شود یا نمی شود؟ بلکه می خواهیم ثابت کنیم زمان، عددِ مقدم و موخرِ از آن حرکت است. یعنی دو جزء حرکت «که یکی مقدم و یکی موخر است» را ملاحظه کنید که دارای عدد هستند. این عددها که شمرده می شوند زمان است. پس زمان عبارتست از عدد حرکت یا به عبارت دیگر عبارت از عددِ جزء مقدم و جزء موخر حرکت است.

ص: ۳۹۶

مقدمه دوم: حرکت را لحاظ کنیم که چیست؟ حرکت، نفس التقضی و التصرم است یعنی خود این عبور، حرکت است نه اینکه یک چیزی باشد که عبور کند.

وقتی ما داریم راه می رویم. ما وجود داریم. راه رفتن ما هم موجود است هیچکدام از اینها را حرکت نمی گوییم. ما آن شخص را انسان می گوییم و راه رفتن را مشی می گوییم اما حرکت چیست؟ حرکت، آن گذشتن ما می باشد که به توسط راه رفتن حاصل می شود. پس حرکت چیزی جز گذشتن و عبور کردن نیست.

خلاصه اینکه مقدمه اول این شد که زمان، عدد مقدم و موخر حرکت است. مقدمه دوم این شد که حرکت به معنای عبور و گذشتن است پس زمان، عدد این گذشتن می شود آن هم نه عدد خود گذشتن بلکه عدد اجزائش را باید لحاظ کرد که کدام جزء مقدم و کدام جزء موخر است.

پس به این صورت می شود: مقدم و موخری که بگذرد زمان است «قید _ بگذرد _ را می آوریم که قید مهمی است» معنای این عبارت این است که مقدم و موخر با هم جمع نمی شوند و الا لفظ «بگذرد» معنی ندارد پس خود زمان را که می بینیم و تعریفش را لحاظ می کنیم و در تعریفش حرکت می آید و آن حرکت را ملاحظه می کنیم که چیست؟ وقتی اینها را با هم تطبیق کنیم آنچه بدست می آید این است که در زمان ممکن نیست جزئی با جزئی از آن جمع شود. تا اینجا مطلب روشن است.

ص: ۳۹۷

از اینجا استفاده می کنیم که زمان، اجزاء مقدم و موخرش با هم جمع نمی شوند بنابراین اگر دو جزء از حرکت داشته باشیم که این دو جزء، هر دو مقدّم باشند یعنی وارد جزء سوم شده باشیم این دو جزء حرکت مقدم می شوند در اینصورت نمی توان آن دو جزء را با موخر جمع کرد. دو جزء از حرکت، هر دو ماضی شدند. اینها با موخر جمع نمی شوند. و اگر دو جزء از حرکت، هر دو در آینده می خواهند بیایند. اینها با ماضی و مقدم جمع نمی شوند بلکه باید موخر باشند.

در فرض اول گفتیم دو جزء از حرکت، گذشتند. این دو جزء که مقدم اند با موخر جمع نمی شوند در فرض دوم می گوییم دو جزء هنوز نیامدند یعنی موخرند که با مقدم جمع نمی شوند. فرض سوم این است که یک تقدم و تاخر بر دو امر عارض می شود. در فرض اول تقدم بر دو امر عارض می شد و گفتیم این دو امر با موخر جمع نمی شوند در فرض دوم: تاخر بر دو امر اطلاق می شد و گفتیم این دو امر با مقدم جمع نمی شوند. در فرض سوم: هم تقدم و هم تاخر بر دو امر حمل می شوند. در اینجا. گوییم یک مقدم و یک موخر است و این دو جزء با هم جمع نمی شوند.

البته این سه فرض با هم خیلی فرق نمی کنند کلی بحث این است که این ها با هم جمع نمی شوند.

ص: ۳۹۸

از اینجـا مرحوم قاضـی سـعید نتیجه می گیرد که اگر چیزی، زمـان بود اجزایش با هم جمع نمی شود و اضافه می کنـد که اگر چیزی، زمانی هم بود اجزایش با هم جمع نمی شود. زمانی را به سه قسم تقسیم می کند:

۱ _ آن که در زمان است.

۲ _ آنکه با زمان است.

۳ _ آنکه بعد از زمان است.

در هر سه قائل می شود که بایـد قائل به حـدوث اجسام شـد چون همان تقدم و تاخری که در زمان هست برای این موجود هم می آیـد آن وقت وجودِ این موجود، بعد از عدمش خواهد بود و چون «بعدیت» در این موجود، بعدیتی است که با قبلیت جمع نمی شود وجودش با عدمش جمع نمی شود.

تکمیـل بحث: موجوداتی هسـتند که در زمان قرار ندارنـد مثل عقول و همینطور موجوداتی هسـتند که با زمان هم نیسـتند بلکه فوق زمان اند و چنین نیست که بعد از تمام شدن قطعه ای از زمان به وجود آمده باشـند، عقول را اگر ملاحظه کنید هر سه قید را دارد.

دقت کنیـد که اینها وجودشان بعـد از عـدمشان است و عـدمشان قبل از وجودشان است اما قبلیت و بعـدیتِ زمانی نیست چون اصلا با زمان ارتباط ندارد پس حدوث دارند ولی حدوث زمانی ندارند.

به این نکته دقت کنیـد که اینها چون ممکن الوجودنـد عـدم و وجود دارنـد و وجودشان بعد از عدم است چون عدمشان ذاتی است و وجودشان عطائی است لـذا وجودشان بعـد از عـدمشان است اما این بعـدیت و قبلیتی نیست که با هم جمع نشوند. آنجا که وجودی بعـد از عـدم باشـد و بعـدیت و قبلیتش مُجامع باشـند حـدوث، حـدوث زمانی نیست بلکه حـدوث ذاتی است پس عقول حدوث زمانی ندارند. عقول با زمان هم نیسـتند بلکه فوق زمان هستند اما عالَم «یعنی افلاکِ عالَم»، با زمان است. اجسام عالم «اجسام عنصـری مرکب» در زمان هسـتند و بعد از زمان هستند اما عقول نه در زمان اند و نه با زمان اند و نه بعد از انقطاع زمان هستند بلکه فوق زمان هستند.

پس در جایی که وجود و عدم هست و وجود، بعد از عدم است اگر این بعدیت با قبلیت جمع شود حدوث، حدوث زمانی نیست بلکه ذاتی است چنانچه که در عقول ملاحظه کردید.

از عقول و مجردات می گذریم و به سراغ مادیات می رویم و مادیات را به دو قسم تقسیم می کنیم:

۱ ـ موجوداتی که با زمان اند مثل افلاک، عناصر بسیطه را هم بگویید با زمان اند. البته با زمان بودن عناصر بسیطه خیلی روشن نیست اما افلاک، چون زمان را با حرکت خودشان می سازند از ابتدا که می آیند با زمان هستند و نمی توان گفت افلاک در زمان هستند. افلاک، بعد از انقطاع زمان نیستند زیرا با خودشان، زمان را می آورند پس باید گفت با زمان هستند. اما اگر کسی بگوید عناصر در زمان هستند شاید اشتباه نگفته باشد ولی آن را هم می گوییم با زمان هست.

۲ ـ عناصر مرکبه که در زمان هستند و مسبوق به زمان هستند یعنی این حجر و شجر و بدن انسان و حیوان همه اجسام عنصری مرکب هستند و بعد از زمان هستند یعنی یک قطعه از زمان گذشته است که لااقل برای ترکیب اینها لازم بوده «چون این مرکبات در واقع از ترکیب عناصر بسیطه بوجود آمده بودند. بالاخره یک مقدار زمانی گذشته که این ترکیب انجام شده است حتی برای اولین مرکبی که می خواسته به وجود بیاید مقداری زمان لازم داشته. پس این مرکبات در زمان هستند و بعد از انقطاع قطعه ای از زمان به وجود می آیند.

ص: ۴۰۰

تا اینجا معلوم شد که مادیات به دو قسمش با زمان ارتباط پیدا کردند حال یا ارتباط به عنوان معیت یا ارتباط به عنوان بعدیت پیدا کردند همین که با زمان مرتبط شدند قبلیت و بعدیت هم مسلماً دارند زیرا واجب الوجود نیستند پس قبلیتِ عدم و بعدیتِ وجود دارند اگر واجب الوجود بودند، قبلیتِ عدم و بعدیتِ وجود نداشتند زیرا اگر واجب الوجود بود اقتضای ذاتش وجود بود و هیچ وقت ذاتش مقدم بر وجود نمی شد یعنی حالت عدم برای او نبود اما بقیه موجودات حالت عدم و حالت وجود برای آنها است در اینصورت یا عدمشان فقط مربوط به ذاتشان است یا عدمشان مربوط به ذاتشان به تنهایی نیست بلکه مربوط به ذاتشان و وجودشان است.

آنهایی که عدمشان مربوط به ذاتشان فقط است گفتیم حادث زمانی نیستند چون با زمان و در زمان نیستند اما موجوداتی که با زمان اند و در زمان اند و عدم و وجود دارند و عدمشان قبل از وجودشان است چار ه ای نیست جز اینکه عدمشان را زمانی حساب کنید. یعنی «عدمِ قبل» و «وجودِ بعد» دارند و «قبل» و «بعد» قبل و بعد زمانی هستند در اینصورت که زمانی اند با هم جمع نمی شوند قهراً حدوثی که وجود دارد حدوث زمانی می شود.

پس توجه کنید که دو مطلب را می گوییم:

۱ ــ قبلیت و بعدیت را در جاهایی که زمان است غیر مجامع می گیریم.

۲ ــ شیء را هم مبتلاـ به وجود و هم مبتلاـ به عدم می دانیم یعنی هم وجود برای آن قائل هستیم و هم عدم برای آن قائل هستیم. در چنین شیئی که هم وجود و هم عدم دارد، قبلیت یا قبلیت زمانی است یا قبلیت ذاتی است. و اگر قبلیت، قبلیت زمانی باشد حدوث، حدوث زمانی می شود و اشیایی که در زمان اند یا با زمان اند قبلیت آنها ترجمه به قبلیت زمانی می شود. پس اجسام و خود عالَم حادث زمانی می شوند.

این تحقیقی است که مرحوم قاضی سعید فرموده البته در مورد خود عالم تصریحی ندارد و می گوید عالَمِ جسمانی، حادثِ زمانی است.

اگر مرادش از عالم جسمانی، عالم جسمانی عنصری باشد واضح است که حادث زمانی است. اما ظاهر عبارت ایشان، عالم جسمانی عنصری و عالم جسمانی فلکی هر دو است آن وقت باید به همین صورتی که گفتیم توضیح داده شود یعنی گفته شود چون با زمان هستند پس حادث زمانی اند.

نکته: اینکه گفته می شود «عقل با زمان است» مثل اینکه می گوییم «فلک با زمان است» نیست زیرا مراد از اینکه گفته می شود «عقل با زمان است» یعنی عقل اشراف دارد در حالی که وقتی گفته می شود «فلک با زمان است» یعنی با زمان موجود شده است.

توضیح عبارت

«و الحق ان القبلیه الکذائیه من خواص طبیعه الزمان»

«قبلیه کذائیه» یعنی قبلیتی که غیر مُجامع با بعدیت است.

«فان ماهیته کما قیل: عدد المتقدم و المتاخر من الحرکه»

چرا قبلیت کذائیه از خواص طبیعت زمان است؟ مرحوم قاضی سعید دو مقدمه بیان می کند که با این عبارت مقدمه اول را بیان می کند.

ترجمه: ماهیت زمان همانطور که گفته شده عدد حرکتِ مقدم و موخر است «یعنی وقتی حرکت را به مقدم و موخر تقسیم می کنید و آن را می شمارید زمان بدست می آید».

«و هی نفس التقضی و التصرم»

این عبارت بیان مقدمه دوم است.

ترجمه: حرکت، خود عبور است «نه اینکه چیزی باشد که عبور کند بلکه خود عبور کردن، حرکت است».

ص: ۴۰۲

این دو مقدمه وقتی کنار یکدیگر گذاشته شود اینطور می شود که زمان، همان عبور تجزیه شده ی مقدم و موخر است. واضح است که چنین چیزی مقدم و موخرش جمع نمی شود.

«فیلزمهما ان لا یجامع المتقدم منهما المتاخر»

ضمیر «فیلزمهما» به جزء مقدم حرکت و جزء موخر حرکت بر می گردد.

ترجمه: لازمه این دو جزء مقـدم و موخر از حرکت این است که مقدم از این دو با متاخرش جمع نشود «چون نفسِ عبور اسـت و چیزی نیست که بخواهـد عبور کنـد بلکه خودش عبور است بله اگر چیزی بود که عبور می کرد می گفتیم آن چیز در مقدم و موخر است سـپس مقـدم و موخر را به لحاظ آن چیز جمع می کردیم. اما چیزی نیست بلکه خود عبور است و مقـدم و موخرِ عبور با هم جمع نمی شوند یعنی باید مقدمش برود تا موخرش بیاید.

«فاذا اعرض لهما التاخر فقط وجب ان لایجامعا المتقدم»

ضمیر «لهما» به دو جزء حرکت بر می گردد همانطور که ضمیر «فیلزمهما» را برگرداندیم.

ترجمه: اگر بر این دو جزء حرکت، وصف تـاخر فقـط دادیم «یعنی هر دو جزء حرکت گذشـته بودنـد و ما به آنها وصف تاخر دادیم» واجب است که با مقدم جمع نشوند چون هر دو موخرند پس هیچکدام با مقدم جمع نمی شوند».

«وکذا اذا عرض لهما التقدم فقط وجب ان لا یجامعا المتاخر»

اگر دو جزء حرکت هر دو قبل هستند و بر هر دو اطلاقِ «قبل» فقط می شود واجب است که با متاخر جمع نشوند.

ص: ۴۰۳

«و اذا عرضهما الامران وجب ان لا يجامع جزء مع آخر»

اگر حالت سوم باشد یعنی دو جزء حرکت داریم که دو امر «یعنی تقدم و تاخر» بر آنها عارض می شود در اینصورت این دو جزء یکی با دیگری جمع نمی شود تا اینجا توضیحی که دادند بیان کردند تقدم و تاخری که در اینجا مطرح است تقدم و تاخری می باشد که غیر مجامع اند.

«و کذا الحکم فی الحقایق المتلبسه بهما»

تا اینجا مرحوم قاضی سعید بحث را در خود حرکت قرارداد حال اگر بحث را در خود مقدم و موخر بُرد در اینصورت دو مقدم با موخر جمع نمی شوند و همینطور دو موخر با مقدم جمع نمی شوند. یک مقدم و یک موخر هم با یکدیگر جمع نمی شوند. حال مصنف بیان می کند حقایقی هم که با این تقدم و تاخر ارتباط دارند و می توانند قیاس شوند که ارتباطشان به این صورت باشد که در مقدم و موخرند یا با مقدم و موخرند یا بعد از قطعه ای به وجود می آیند. اینها هم تقدم و تاخرشان با هم جمع نمی شود.

ترجمه: مثل حقایقی که متلبس به مقدم و موخر هستند.

«کالاشیاء التی تقع فی الزمان»

از اینجا سه مثال می زند. این عبارت مثال اول است.

«و التی توجد مع الزمان سواء کان اصلا او فرعا»

این عبارت مثال دوم را بیان می کند.

ترجمه: اشیایی که با زمان یافت می شوند چه اصل باشند «مثل جوهر» چه فرع باشند «مثل عرض».

ص: ۴۰۴

برای اشیایی که با زمان یافت می شوند مثال به عالَم زدیم. این مطلب از عبارت بعدی شارح بر می آید زیرا در خط ۱۷ می فرماید «فالعالم الجسمانی مما وجد مع الزمان» که تعبیر به «مع الزمان» می کند پس معلوم می شود در آن عبارت که گفت «و التی توجد مع الزمان» مراد عالم جسمانی است.

البته برای «و التی توجد مع الزمان» می توان مثال دیگر هم آورد و آن، مثالِ نفس است که فی الزمان نیست ولی چون با جسم مرتبط است به نحوی با زمان است حال اگر بگوییم نفس با زمان است و اگر برای آن حدوث است حدوث زمان است علاوه بر اینکه حدوث ذاتی هم دارد. حال گفته می شود آن شیئی که مع الزمان است اصل باشد «که عبارت از خود نفس است» یا فرع باشد «که عبارت از کیفیات و اوصاف نفس باشد مثل علم و قدرت».

«و التی تعرض وجوده مع انقطاع الزمان»

این عبارت، مثال سوم است.

ترجمه: چیزی که وجودش با انقطاع زمان عارض می شود. البته این عبارت را استاد اینگونه معنی کردند: چیزی که وجودش با انقطاع قطعه ای از زمان عارض می شود نه اینگونه معنی شود: چیزی که وجودش با انقطاع کل زمان عارض می شود.

ممکن است کسی بگوید می خواهیم به صورت «انقطاع کل زمان» معنی کنیم مثلا آخرت با انقطاع کل زمان حادث می شود. آیا می توان گفت آخرت، موخر از دنیا است؟ مرحوم صدرا می فرماید الان آخرت همراه دنیا است چون باطن دنیا است و این ظاهر، باطن را دارد ولی باطنش آشکار نیست و بعداً آشکار می شود نه اینکه بعداً موجود می شود. اما بعضی گفتند آخرت بعد از دنیا موجود می شود. در اینصورت بنابر قول آنها آخرت، بعد از دنیا موجود می شود. بعدی که با قبل جمع نمی شود. در اینصورت مراد از انقطاع الزمان، انقطاع کل زمان می شود.

ص: ۴۰۵

توجه کردید که این سه مثال را بـا زمـان مرتبـط می کنیم و وقتی با زمان مرتبط شـد به نحوی زمانی می شود و حـدوثش هم حدوث زمانی می شود. تا اینجا مرحوم قاضـی سعید فقط قبلیت و بعدیت را درست کرد. باید این مطلب به کلام مرحوم قاضی سعیـد اضـافه شود که اگر چیزی، هم وجود و هم عـدم داشت به طوری که عـدمش، قبل بود و وجودش، بعـد بود اگر با زمان مقـایسه اش کردیـد علاـوه بر اینکه عـدم ذاتی دارد عـدم زمـانی هم دارد و چون عـدم زمانی او مقـدم است حادث زمانی می گویند.

ادامه توضیح کلام ابن سینا بر اینکه اجسام بعد از عدم واقع شدند/ حدوث اجسام/ حدیث بیستم/ خداوند ـ تبارک ـ جسم و صورت نیست ۹۳/۰۲/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ۱ ـ ادامه توضیـح کلام ابن سـینا بر اینکه اجسام بعـد از عـدم واقع شدنـد/ حدوث اجسام/ حدیث بیسـتم/ خداوند ـ تبارک ـ جسم و صورت نیست.

۲ ـ ذکر ادله کسانی که اطلاق شی را بر خداوند ـ تبارک ـ انکار می کنند/ خداوند ـ تبارک ـ شیء است/ باب هفتم.

«فعلی هذا فالعالم الجسمانی مما وجد مع الزمان»(۱)

گفتیم که زمـان، لاـزم جسم است و بـا جعل جسم، جعل می شود و چون زمان قبلیت و بعـدیتِ غیر مجامع دارد پس جسم هم که همراه زمـان است قبلیت و بعـدیت غیر مجـامع پیـدا می کنـد اگر ما برای جسـمی، عـدم و وجود قائل باشـیم «یعنی جسم را واجب الوجود ندانیم» چون عدمش قبل از وجود است باید قبلیتش را همین قبلیت غیر مجامع بدانیم. پس هر جسـمی مسبوق به عدم غیر مجامع می شود و چیزی که مسبوق به عدم غیر مجامع باشد حادث زمانی می شود پس جسم، حادث زمانی می شود. این کل بیانی است که مرحوم قاضـی سـعید در تفسیر تعلیقات ابن سینا آوردند. توضیحات این بیان گفته شدند در آخر به این مطلب رسـیدیم که موجودی که در زمان است و موجودی که با زمان است و موجودی که بعد از انقطاع زمان می آید هر سه دارای قبـل و بعـدِ غیر مجـامع انـد و در جلسه امروز می گوییم عـالم جسـمانی، مع الزمان است و جسم، ممکن است فی الزمان باشـد ولی عـالم جسـمانی، مع الزمـان است. مراد از عالم جسـمانی، کلّ این عالم است که از افلاک شـروع می شود و تا مرکز زمین که خاک است ادامه دارد. این مجموعه را عالم جسـمانی می گوییم. این مجموعه در زمان نیست ولی با زمان است و بنا شد هر چه که در زمان و با زمان است دارای قبلیت و بعدیت غیر مجامع باشد پس عالم جسمانی هم اینچنین است.

ص: ۴۰۶

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۴۴، س۱۷.

عـالم را حـادث زمـانی می گوییم ولی تعبیر دقیق تر بـا توجه به اینکه عـالم، در زمـان نیست بلکه مع الزمان است این است که گفته شود: عـالم حـادث بالزمـان است. اگر گفته شود «عالم، حادث زمانی است» صـحیح است. اما دقیق تر این است که گفته

شود «عالم، حادث بالزمان است» لذا مرحوم قاضی سعید بعد از اینکه عالم را حادث زمانی می داند تفسیر می کند و می گوید عالم، حادث بالزمان است چون با زمان شروع شده و قبل از آن، زمانی نبوده است. می توان حادث زمانی به عالم اطلاق کرد ولی رایج شده که حادث زمانی به موجود گفته شود که فی الزمان باشد وعالم، فی الزمان نیست بلکه مع الزمان است لذا خوب است که به آن حادثِ بالزمان بگوییم. حادثِ بالزمان هم قبل و بعد غیر مجامع دارد و برای ما همین مهم است که قبل و بعدش غیر مجامع باشد تا بتوانیم اسم آن را حادث زمانی یا حادث بالزمان بگذاریم این تتمه بحثی بود که در جلسه گذشته نیمه کاره باقی مانده بود.

توضیح عبارت

«فعلی هذا فالعالم الجسمانی مما وجد مع الزمان فیتاخر عن العدم الذی لا یجامع معه»

ضمیر «معه» به عالم یا وجود العالم بر می گردد یعنی عدمی که با وجود عالم جمع نمی شود.

تعبیر به «مع الزمان» می کند نه «فی الزمان»، چون عالم جسمانی را مطرح می کند نه جسم را. البته جسم هم ممکن است فی الزمان و ممکن است مع الزمان باشد زیرا جسم ممکن است جسم فلکی باشد که آن، مع الزمان است اما جسم های عنصری، فی الزمان هستند ولی عالم جسمانی مجموعا مع الزمان است.

ص: ۴۰۷

«اذ الزمان کما قلنا لا یجامع قبله»

چرا این عـدم بـا وجود عالم جمع نمی شود؟ چون عالم، زمان و مع الزمان شـد و قانون زمان این است که قبل و بعـد آن با هم جمع نشونـد پس عـدم عـالم هم بـا وجودش جمع نمی شود. نمی خواهیم بگوییم در آن وقتی که عـدمِ عـالم بود زمـان وجود داشت. زیرا زمـان با عالم شـروع می شود بلکه می خواهیم بگوییم چون عالم، زمانی است و به تعبیر مصـنف، مع الزمان اسـت قبـل و بعـدش اینچنین است که بـا همـدیگر جمع نمی شونـد پس اینکه عـدم قبل از عالم است «و بایـد عـدم باشـد و الا عالم، واجب الوجود بالـذات می شود» حرفی نیست زیرا هر ممکنی قبلش عدم است ولی این عدم باید غیر مجامع با وجود باشد زیرا عـدم ذاتی بـا وجود عطائی جمع می شود. این عـدم است که با وجود جمع نمی شود اگر عـدمِ غیر مجامع را ثابت کنیم کافی است مـا عـدم را قبـل از عالم، مسلّم می دانیم و وجود هم بعـد از آن عالم است فقط مهم این است که قبلیت و بعـدیت را غیر مجـامع کنیم به توسط اینکه عـالم زمـانی است یـا مع الزمـان است. در نتیجه عـدم بـا وجود، غیر مجامع می شود. نمی خواهیم بگوییم در آن حـالتی که عـدم بود، زمان بود می خواهیم بگوییم آن عـدم با این وجود جمع نمی شود که با زمانی بودن عالم این کار را انجام می دهیم و وقتی عدم با وجود جمع نشد این چنین حدوثی، حدوث زمانی می شود.

ص: ۴۰۸

«و کل ما هذا شانه فهو حادث زمانی فالعالم حادث بالزمان»

هر چیزی که شانش این است که عدمش با وجودش جمع نمی شود، کاری نداریم که قبل از وجودش زمان باشد یا نباشد. فقط همین اندازه که وجودش با عدمش جمع نمی شود برای ما کافی است.

ترجمه: هر چیزی که شانش این باشد «یعنی قبل و بعدش با هم جمع نشود» آن حادث زمانی است پس عالم، حادث بالزمان است.

«و هذا الذی حققنا من مراد الشیخ ممالم یتفطن به احد من الاذکیاء مع توفّر الدواعی فی هذه المساله العویصه»

مرحوم قاضی سعید می فرماید با این توضیحاتی که من گفتم کسی کلام شیخ را توضیح نداده است و کسی هم متوجه این نحوه از بیان نشده است.

«مع توفّر الدواعی»: در این مساله مشکل، انگیزه های زیادی برای تبین مطلب بود. با وجود این، به این نوع بیان، کسی نرسیده است.

«و الله الملهم للصواب»

فکر نکن این مطلب حقی که بنده گفتیم برای خودم می باشد بلکه خداوند _ تبارک _ است که حق را الهام می کند.

صفحه ۲۴۵ سطر اول قوله «الباب السابع»

قبل از اینکه وارد احادیث بشویم مرحوم قاضی سعید شرحی ذکر می کنند در این شرح سه مطلب می آید:

مطلب اول: استدلال کسانی که اطلاق شیء را بر خداوند _ تبارک _ انکار می کنند و اجازه نمی دهند. حدود۵ دلیل می آورند.

مطلب دوم: نقل استدلال کسانی که اطلاق شیء را بر خداوند ـ تبارک ـ می کنند که سه استدلال می آورند.

مطلب سوم: مطلبی که خود مرحوم قاضی سعید بیان می کند. در مطلب سوم می فرماید قول فصل این است که اینگونه گفته شود که ما سه فرض و احتمال داریم:

احتمال اول: وجود، مشترک معنوی بین واجب و ممکن باشد. کاری نداریم که بین ممکنات مشترک لفظی باشد یا نباشد.

احتمال دوم: وجود، مشترک لفظی بین واجب و ممکن باشد. نه تنها وجود بلکه همه اوصاف الهی با اوصافی که در خلق است مشترک لفظی باشند وجود به عنوان یک نمونه است. شیئیت هم به عنوان یک نمونه است. وجود، مشترک لفظی بین واجب و ممکنات است. شیئیت هم همینطور مشترک لفظی بین واجب و ممکنات است. علم و قدرت و بقیه هم همینطور است.

احتمال سوم: این اوصاف «مثل وجود، شیئیت و علم و ...» برای خداوند ـ تبارک ـ حقیقت باشد برای خلق، مجاز باشد.

مرحوم قاضی سعید رد هر سه احتمال اجازه می دهد که شیء بر خداوند ـ تبارک ـ اطلاق شود و در هر سه احتمال، ادعا دارد که اطلاق، اطلاق حقیقی است. در مشترک معنوی این مطلب روشن است.

مشترک لفظی هم این مطلب را روشن است. در مشترک معنوی همه اطلاقات، حقیقی است در اشتراک لفظی هم همه اطلاقات، حقیقی است. فقط در احتمال سوم که حقیقت و مجاز است بعضی اطلاقات حقیقی و بعضی مجازی است اطلاق بر خداوند ـ تبارک ـ را حقیقی می داند و اطلاق بر بقیه اشیاء را مجازی می داند و می گوید شیء بر خداوند ـ تبارک ـ به حقیقت شیئیت «که در لسان روایات هم هست» اطلاق می شود و بر بقیه به حقیقت شیئیت اطلاق نمی شود و مجاز است.

دلایل کسانی که اطلاق شیء را بر خداوند ـ تبارک ـ اجازه ندادند:

دلیل اول: شیء از اسماء الله نیست. اسماء الله را باید خود خداوند ـ تبارک ـ و شارع تعیین کند. هر کدام را اسم خداوند ـ تبارک ـ قرار داده ما به کار می بریم و هر کدام را اسم خداوند ـ تبارک ـ نداده ما به کار نمی بریم. اینها کسانی هستند که توقیفی می باشند یعنی اطلاق اسم بر خداوند ـ تبارک ـ را متوقف بر اجازه شرعی می دانند. می بینند لفظ شیء بر خداوند ـ تبارک ـ اطلاق نشده و لذا معتقد می شوند که بر خداوند ـ تبارک ـ نمی توان شیء، اطلاق کرد. البته بعداً در دلیل مثبتین می آید که لفظ شیء بر خداوند ـ تبارک ـ اطلاق شده است هم در قرآن و هم در روایات آمده است. حال یا این گروه توجه نداشتند یا این روایات را توجیه کردند علی ای حال ادعا می کنند لفظ شیء از اسماء الله نیست. شاید هم بتوان حرف آنها را تایید کرد زیرا این گروه نمی گویند شیء بر خداوند ـ تبارک ـ اطلاق نشده بلکه می گویند شیء از اسماء الهی نیست. شاید بتوان در این مقدار با این گروه موافقت کرد زیرا شیء یک مفهوم عام است نه اینکه از اسماء الهی باشد. پس حرف این گروه صحیح است که می گویند شیء از اسماء الهی نیست و اطلاق شیء را بر خداوند ـ تبارک ـ در آیات و روایات دیدند و منکر آن نیستند اما منکر اسم بودن شیء برای خداوند ـ تبارک ـ هستند. مطلب این گروه تا اینجا صحیح است اما بعداً به این گروه گفته می شود چرا شما اجازه اطلاق نمی دهید؟

ص: ۴۱۱

می گویند اگر بخواهی شیء را بر خداوند ـ تبارک ـ اطلاق کنید شیء، یک مفهوم عام است و مفهوم عام دارای مشترکات است در اینصورت لازم می آید با اطلاق این مفهوم عام بر خداوند ـ تبارک ـ بقیه اشیاء را شریک خداوند ـ تبارک ـ قرار بدهی لا اقل در شیئین شریک قرار بدهی و خداوند ـ تبارک ـ در هیچ چیز شریک ندارد پس نمی توان اطلاق شیئیت بر خداوند ـ تبارک ـ کرد.

بعدا ما باید در جواب این گروه بگوییم خداوند ـ تبارک ـ شیء است اما نه مانند اشیاء دیگر، چنانچه در احادیث آمده یعنی در شیئیت هم شریک ندارد زیرا اگر چه شیء است ولی مثل اشیاء دیگر نیست. از طرفی می توان یک جواب فلسفی هم داد که اشتراک در مفهوم اشکالی ندارد. خداوند ـ تبارک ـ نمی تواند شریک در خارج داشته باشد اما اگر در مفهوم شریک داشته باشد اشکالی ندارد. بر خداوند ـ تبارک ـ، موجود اطلاق می شود بر خلق هم این لفظ اطلاق می شود البته بنابر اینکه موجود، مشترک معنوی باشد اما اگر مشترک لفظی باشد موجود در خداوند ـ تبارک ـ یک معنی دارد و در بقیه یک معنای دیگر دارد یعنی حتی در معنی و مفهوم هم با یکدیگر شریک نیستند ولی اگر مشترک معنوی باشد در معنی شریک خداوند ـ تبارک ـ موجود است و خلق هم موجود است و موجود در هر دو به یک معنی است.

ص: ۴۱۲

نکته: ممکن است این گروه، اخباری باشند یا ممکن است اشاعره باشند که از اخباری سفت تر و محکمتر هستند.

نکته: اگر احادیث و قرآن شیء را اطلاق کرده باشند و توضیح داده باشند که خداوند ـ تبارک ـ شیء است به حقیقت الشیئیه، شاید بتوان گفت که شیء از اسماء الهی است البته ظاهراً نگفتند ولی اگر به این صورت وارد بحث شویم این شیء به این صورت که بر خداوند ـ تبارک ـ اطلاق می شود بر هیچ موجود دیگری اطلاق نمی شود. در اینصورت شاید بتوان گفت شیء اسم برای خداوند ـ تبارک ـ است چون دیگر مفهوم عام نخواهد بود. مگر اینکه گفته شود خود شیء یک مفهوم عامی است که حقیقتش را شامل می شود مجازش را هم شامل می شود و آن مصداق حقیقی را بر خداوند ـ تبارک ـ حمل می کنیم و مصداق مجازی را بر بقیه حمل می کنیم در این صورت مفهوم عام پیدا می شود. علی ای حال خیلی روشن نیست که آیا شیء را می توان اسم الهی گرفت یا نمی توان گرفت.

توضیح عبارت

الباب السابع فی انه تعالی شیء»

باب هفتم در این است که خداوند ـ تبارک ـ شیء است.

«شرح: اعلم انه قد یتوهم عدم جواز اطلاق الشیء علی الله سبحانه»

گاهی اینگونه توهم می شود که جایز نیست اطلاق شیء بر خداوند ـ تبارک ـ .

کلمه «یتوهم» نشان می دهد که مرحوم قاضی سعید این قول را قبول ندارد.

ص: ۴۱۳

«و عسی ان یکون قد ذهب الی ذلک بعض الطوائف»

بعضی از طوائف «نه بعضی از علما یعنی مراد مثلاـ اشاعره شاید باشد که خودشان یک طائفه است یا در بین شیعیان مثلا اخباریون که خودشان یک طائفه هستند البته بنده نمی دانم که اخباریون این مطلب را گفتند یا نه. بالاخره مراد از طوائف، یک گروهای خاص و اهل مذاهب خاصی هستند که اطلاق شیء بر خداوند ـ تبارک ـ را اجازه ندادند.

«نظرا الی انه لیس من اسماء الله»

این عبارت، دلیل اول این گروه است. دلیل اول این است که شیء، اسم الهی نیست. خود این عبارت را می توان یک دلیل مستقل قرار داد و عبارت «وهو لاـ یدخل ... الخلق» را دلیل دیگر قرار داد و می توان این عبارت «و هو لا یدخل ... الخلق» را تتمه دلیل اول قرار داد.

«وهو لا یدخل تحت مفهوم عام یشترک فی الخلق»

اگر کسی بگوید اگر چه شیء از اسماء الهی نیست ولی اگر اطلاق بر خداوند ـ تبارک ـ شده مفهوم عامّی که مشارک با خلق است بر خداوند ـ تبارک ـ اطلاق شده در حالی که نباید اطلاق شود و الا لازم می آید خداوند ـ تبارک ـ در همین امری که بر او اطلاق می شود شریک داشته باشد در حالی که خداوند ـ تبارک ـ در هیچ چیز شریک ندارد.

«جوابی که به این دلیل داده می شود این است که شرکت در مفهوم، شرکت در چیزی نیست. یعنی شرکتی نیست که ممنوع باشد.

ص: ۴۱۴

«و ان الشیء معناه المخبر عنه سبحانه لا یدخل فی عقل و لا وهم حتی یخبر عنه»

دلیل دوم: این دلیل با استمداد از لغت و مباحث ادبی است و آن این است:

مقدمه اول: شیء بر چیزی اطلاق می شود که بتوان از آن خبر داد.

مقدمه دوم: و چیزی که از او خبر داده می شود باید معلوم باشد.

نتیجه: چیزی که شیء بر آن اطلاق می شود باید معلوم باشد این نتیجه را مقدمه برای قیاس بعدی قرار می دهیم ومی گوییم:

مقدمه اول: شیء باید معلوم باشد.

مقدمه دوم: و خداوند _ تبارک _ معلوم نیست نه به حس و نه به وهم و نه به عقل.

نتیجه: پس خداوند _ تبارک _ شیء نیست و شیء بر خداوند _ تبارک _ اطلاق نمی شود.

معنای شیء، المخبر عنه است و ممکن نیست که از خداوند _ تبارک ت خبر بدهیم چون خبر دادن از چیزی می باشد که معلوم باشد و خداوند _ تبارک _ معلوم نیست پس خبر دادن از او ممکن نیست و اگر خبر دادن ممکن نباشد اطلاق شیء هم ممکن نیست.

این دلیل را می توان اینطور جواب داد که خلط بین مفهوم و مصداق کردند. می توان طور دیگر جواب داد و گفت در مخبرٌ عنه شدن تصور اجمالی کافی است و تصور تفصیلی لازم نیست. و الا اگر بخواهید تصورت تفصیلی بکنید آن خبری را که می خواهید بر مبتدا حمل کنید باید در ذات مبتدا تصور شود چون اگر بخواهید مبتدا را با تمام تفاصیلش بدانید از جمله آن تفاصیل، همان خبر است و آن خبر را هم باید داخل مبتدا بدانید در حالی که آن را داخل مبتدا نمی دانید بلکه در مرتبه بعد از مبتدا متوجه آن خبر می شوید پس نمی توان گفت مخبرٌ عنه به تفصیل معلوم است. بلکه مخبرٌ عنه به اجمال معلوم می شود و همان هم کافی است. ما خداوند _ تبارک _ را به اجمال می شناسیم لذا می توانیم آن را مخبرٌ عنه قرار بدهیم مثلا بگوییم خداوند _ تبارک _ ما را می بخشد یا خداوند _ تبارک _ بعضی از مجرمین را عذاب می کند اینها مخبرٌ عنه قرار دادن خداوند _ تبارک _ است که اشکالی ندارد.

ص: ۴۱۵

«و ان الشی العام یساوق الثبوت و الوجود البدیهی»

«ان الشیء» عطف بر «انه لیس» در سطر ۵ است یعنی «نظراً الی ان الشی ...»

دلیل سوم: شیء مساوق با وجود و ثبوت است خلاقاً للمعتزله که شیء را مساوق با ثبوت می گیرند اما مسوق با وجود نمی گیرند می گویند هر شیئی ثابت است و بعضی از اشیاء از ثبوت به وجود خارج می شوند و موجود می شوند. همه اشیاء ثابت هستند ولی همه آنها موجود نیستند. آنها مساوقت بین شیء و وجود را قبول ندارند بلکه مساوقت بین شیء و ثبوت را قبول دارند این بحث در کلام و فلسفه مطرح می شود به نام «الوجود مساوق للشیئیه» یعنی وجود را مساوق شیئیت قرار می دهند تا حرف معتزله رد شود. یعنی هر جا شیء است وجود هم هست. و هر جا وجود است شیء هم هست.

نکته: فلاسفه ماهیات را در مقام علم موجود می دانند علی الخصوص ابن سینا که وقتی صور مرتسمه را قبل از خلق قائل است و ماهیات صور مرتسمه با اشیاء یکی است پس ماهیات را قبل از خلق موجود می داند ولی به وجود علمی موجود می داند یعنی علم خداوند ـ تبارک ـ به آنها تعلق گرفته و موجود شدند ابن سینا و بقیه مشاء ماهیات را قبل از وجود خارجی موجود می دانند ولی به وجود علمی موجود می دانند. عرفا هم اعیان ثابته را که ماهیاتند قبل از وجود خارجی موجود به وجود علمی می دانند. موجود دانستن به وجود علمی مشکلی ندارد و کسی به فلاسفه و عرفااشکالی نکرده معتزله اشیاء را به وجود خارجی قبل از وجود، ثابت می دانند. اشیاء را قبل از وجود، به ثبوت خارجی ثابت می دانند نه به ثبوت علمی. ما معتقدیم که اشیاء قبل از وجود خارجی، به ثبوت خارجی ثابت نیستند اما به ثبوت علمی اشکال ندارد.

ص: ۴۱۶

وجود و ثبوت بـدیهی انـد پس شیئیتی که مساوق آنها است بایـد بـدیهی باشـد ولی خداونـد ـ تبارک ـ بـدیهی نیست پس هیچکدام از اینها نیست نه ثبوت است نه وجود است نه شیئیت است.

استاد: این گروه مفهوم را با مصداق خلط می کنند و الا طبق کلام اینها لازم می آید خداوند ـ تبارک ـ مفهوم وجود نباشد چون مفهوم وجود هم بـدیهی است و خداونـد ـ تبارک ـ مفهوم وجود نیست. اگر مفهوم وجود بـدیهی باشـد لازم نمی آید خداونـد ـ تبـارک ـ بـدیهی باشـد چون خداونـد ـ تبـارک ـ مفهوم وجود نیست. خداونـد ـ تبارک ـ عین وجود است نه مفهوم وجود.

خلاصه دلیل سوم: شـیء مساوق با وجود است و وجود، بـدیهی است پس شـیء بـدیهی است. این نتیجه را مقـدمه برای قیاس بعـدی قرار می دهیم و می گوییم شـیء بـدیهی است و خداونـد ـ تبـارک ـ بـدیهی نیست پس خداونـد ـ تبـارک ـ شـیء نیست.

ترجمه: شـی که عـام باشـد مسـاوق ثبوت و وجود است «اما شـیء خاص اینگونه نیست» «البـدیهی» صـفت برای ثبوت و وجود است و وصف مشعر به علیت است و می خواهـد ثـابت کنـد خداونـد ـ تبـارک ـ شـیء نیست. دلیلش این است که ثبوت و وجود، بدیهی است ولی خداوند ـ تبارک ـ بدیهی نیست پس خداوند ـ تبارک ـ شیء نیست.

«و هو بمعزل عن تلك الحضره»

این امر بدیهی از حضـرت اِله دور است. اگر امر بدیهی دور است پس مساوق با امر بدیهی «یعنی شیء» هم از حضرت اله دور است.

ص: ۴۱۷

«و ان الله تعالی یقول خالق کل شیء»

دلیل چهارم:

بیان اول: خداونـد ـ تبارک ـ فرموده «خالق کل شیء» از این عبارت فهمیده می شود که مخلوقات، شیء هستند. اگر این جمله را عکس کنیم و بگوییم «شیء» مخلوق است. این مطلب را با بیان اصطلاحی به این صورت می گوییم «کل مخلوق شیء» اگر عکس شود گفته می شود «کل شیء مخلوق» این عکس، صحیح نیست زیرا عکس موجبه کلیه، موجبه کلیه نمی شود بلکه موجبه جزئیه است. ولی خود خداوند ـ تبارک ـ فرموده «خالق کل شیء» یعنی هر چیزی که شیء است مخلوق می باشد. در اینجا عکسش به صورت کلیه صادق است ولو در اصطلاح منطق، عکس موجبه کلیه، موجبه جزئیه است ولی خود علم منطق قبول دارد که بعضی از موجبات کلیه، عکسشان، موجبه کلیه است ولی چون قانون منطقی کلّی است در جاهایی که عکس، موجبه کلیه است می گوید موجبه جزئیه صادق است لذا در آن موارد همبگو عکسش، موجبه جزئیه است. یعنی در واقع تساوی بین شیء و مخلوق قائل می شود. و تساوی در هر جا باشد دو موجبه کلیه صدق می کند. انسان و بشر تساوی دارند لذا گفته می شود «کل انسان ناطق» و «کل نا طق انسان» لذا در ما نحن فیه به وسیله «ان الله خالق کل شیء» تساوی بین مخلوق و شیء می اندازد یعنی «کل مخلوق شیء» و «کل شیء مخلوق». و عبارت «کل شیء مخلوق» اجازه نمی دهد بر خداوند ـ تبارک ـ که بر خداوند ـ تبارک ـ شیء را اطلاق کنیم چون خداوند ـ تبارک ـ مخلوق نیست.

بیـان دوم: اگر ثـابت شود که شـیئی مخلوق است «لاـزم نیست موجبه کلیه درست کنیم» سوال می کنیم که چرا مخلوق است؟ ممکن است گفته شود که چون جسم است یـا ممکن است گفته شـد که چون حـادث است. این جوابهـا صـحیح است زیرا هر جسـمی که شـیء باشـد مخلوق است و شـیئی که حادث باشد مخلوق است ولی ما می گوییم «کلی شـیء مخلوق» خود عنوان شیئیت می آیـد و چیز دیگر نمی آیـد. پس معلوم می شود طبیعیت شـیئیت با طبیعیت مخلوقیت همراه است. در اینصورت لازم می آید هر جا شیء صدق کند مخلوقیت هم صدق کند.

ما می گوییم شـیء، مخلوق است و کاری به کلّ و بعض نداریم» این شـیء به چه علت، مخلوق است؟ اگر خصوصـیتی وجود دارد آن خصوصـیت بیان نشده است پس معلوم می شود آن خصوصیت دخالت ندارد و شیء به خاطر شیئیتش مخلوق است و اگر به خاطر شـیئیتش مخلوق است معلوم می شود که طبیعت شیئیت مخلوق است و اگر طبیعت شیئیت مخلوق باشد باعث می شودکه ما نتوانیم شیء را بر خداوند ـ تبارک ـ اطلاق کنیم

در یـک بیان گفتیم «کلی شـی مخلوق» و در یک بیان گفتیم «طبیعه شـیء مخلوق» در هر دو نتیجه گرفتیم که اطلاق شـیء بر خداونـد ـ تبارک ـ جایز نیست چون اطلاق شـیء بر خداونـد ـ تبارک ـ به معنای اطلاق مخلوقیت بر خداوند ـ تبارک ـ است.

«وهذا یدل علی ذلک المدعی من وجهین»

ص: ۴۱۹

این عبارت قرآن دلالت می کند بر این مدعی «یعنی دلالت می کند بر اینکه خداوند _ تبارک _ شیء نیست.

«احدهما انه بظاهره یدل علی ان کل ما یطلق علیه شیء فهو مخلوق»

یکی از آن ووجه این است این جمله «خالق کل شیء»به ظاهرش دلالت می کند بر اینکه هر چیزی که شی بر آن اطلاق می شود مخلوق است «یعنی قضیه موجبه کلیه درست کرد»

«و ثانیهما انه شیئا ما اذا کان مخلوقا کان طبیعه الشیء مخلوقا»

وجه دوم این است که شیئاً مّا اگر مخلوق باشد طبیعت شیء مخلوق است نمی گوید «کل شی مخلوق» بلکه می گوید «طبیعت شیء، مخلوق است» هر جا این طبیعت، حاصل شود مخلوقت هم می آید.

«و الله سبحانه لا یوصف بخلقه»

خداوند _ تبارک _ موصوف به خلق خودش نمی شود یعنی موصوف به خلق که شیء است نمی شود «بنا شد که شیء، مخلوق باشد یعنی خلق باشد و اگر گفته می شود خداوند _ تبارک _ به خلقش موصوف نمی شود یعنی به شیء موصوف نمی شود»

«و کذا قوله تعالی لیس کمثه شیء یدل علی ذلک»

«ذلک»: یعنی ذلک المدعی

دلیل پنجم: عبارت «لیس کمثله شیء» دلالت بر این مطلقب می کند چون مفادش این است که خداوند _ تبارک _ در هیچ چیز شریک ندارد.اگر خداوند _ تبارک _ شیء باشد در شیئیت مثل بقیه است و لازم می آید که «کمثله شیء باشد.»

«اذ لو کان هو سبحانه شیئاً لکان له مثل فی الشیئیه»

اگر خداوند ـ تبارک ـ شی باشد برای او مثل در شیئیت خواهد بود و این آیه «لیس کمثله شیء» مطلق است و مثل را نفی می کند پس شیئیت را هم نفی می کند ما حق نداریم بر خداوند ـ تبارک ـ اطلاق شیئیت کنیم.

ادله مجوزین اطلاق شیء بر خداوند تبارک و منظر شارح در این مساله/ خداوند تبارک شیء است ۹۳/۰۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله مجوزین اطلاق شیء بر خداوند تبارک و منظر شارح در این مساله/ خداوند تبارک شیء است.

«و اما المجوزون لاطلاق الشیء علی الله فقد تشبثوا بقوله عز و جل»(۱)

بحث در این داشتیم که بعضی کلمه «شیء» را بر خداوند ـ تبارک ـ اطلاق کردند و بعضی اجازه اطلاق ندادند. کسانی که اجازه اطلاق ندادند «یعنی منکرین این اطلاق» ادله ای داشتند که ادله آنها را خواندیم. اما موافقین با این اطلاق سه دلیل دارند.

دلیل اول: آیه قرآن است که در آن آیه بر خداوند ـ تبارک ـ اطلاق شیء شده است.

دلیل دوم: روایاتی است که در اینجا ذکر می کنیم یا در جای دیگر ذکر شده است چون همه آنها را مرحوم صدوق نیاورده است. در این روایات، اطلاق شیء بر خداوند ـ تبارک ـ شده است.

دلیل سوم: اگر اطلاق شیء بر خداوند ـ تبارک ـ نکنیم لازم می آید که خداوند ـ تبارک ـ را تعطیل کرده باشیم چون چیزی که اطلاق شیء بر آن نشود چیز های دیگر هم اطلاق نمی شود یعنی حتی اجازه نداریم او را شیء بنامیم که این، تعطیل محض است و تعطیل، کفر است و جایز نیست پس اطلاق شیء نکردن جایز نیست باید اطلاق بکنیم.

ص: ۴۲۱

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۴۴، س.۱۱.

بعد از این سه دلیل، مرحوم قاضی سعید وارد تحقیق در مساله می شود . توضیح عبارت

«و اما المجوزون لا طلاق الشیء علی الله فقد تشبثوا بقوله عز و جل کما یاتی فی الحدیث الثامن من هذا الباب (قُل اَیُّ شَیءٍ اَکبَرُ شَهادَةً قُلِ اللهُ شَهیدٌ بینی و بَینَکُم)(۱)»

آنهایی که اجازه دادند که شیء بر الله تعالی اطلاق شود تمسک کردند به قول خود خداوند ـ تبارک ـ چنانکه در حدیث هشتم در همین باب می آید. در این آیه قرآن ابتدا به طور عام سوال کرده و گفته (اَیُّ شَیءٍ اَکبَرُ شَهادَةً)، یعنی شیئی که

شهادتش از همه بالاتر و بزرگتر و پـذیرفته تر است کیست؟ سـپس خودش جواب می دهـد و می فرماید «الله» یعنی شـیء را بر الله اطلاق می کند. این «الله» جوابی است که جانشـین همان شیء می شود که در سوال آمده است. لذا اطلاق شیء بر الله شده است.

«و بهذه الاخبار التی تذکر فی هذا الباب و فی مواضع اخر»

«بهذه الاخبار» عطف بر «بقوله عز و جل» است.

به اخباری که ۸ تـا از آنها در همین باب هفتم می آیـد و روایاتی که در مواضع دیگر می آیـد که اطلاق شـیء بر خداونـد _ تبارک _ شده است.

«وبانه لو لم نجوّز اطلاق الشیء علیه تعالی لجعلناه فی حد التعطیل و ذلک کفر و زندقه»

«بانه» عطف بر «بقوله عز و جل» است.

ص: ۴۲۲

۱- (۲) انعام/سوره۶، آیه۱۹.

«لجعلناه فی حد التعطیل» مثل این است که او را تعطیل کردیم و مراد از تعطیل، تعطیل فکر و قول و توجه به خداوند ـ تبارک ـ است. اگر عـالِم بر خداونـد ـ تبارک ـ اطلاق نکنیم تعطیل است اگر قادر هم بر خداونـد ـ تبارک ـ اطلاق نکنیم تعطیل است اما اگر شـیء، اطلاق نکنیم احتمال دارد که تعطیلی آن بیشتر باشـد چون شـیء است که بایـد قادر و عالم باشد ولی باید ضمیمه کرد شیئی را که مثل اشیاء دیگر نیست و موجودی که مثل بقیه موجودات نیست.

«و ذلک»: تعطیل، کفر و زندقه است لذا باید پرهیز شود بنابراین از اطلاق نکردن شـیء بر خداوند ـ تبارک ـ پرهیز می کنیم یعنی جایز است که اطلاق کنیم.

زنـدقه همان کفر است ولی قبلا بیان کردیم که زردتشت کتابی به نام زنـد دارد و کسانی که طرفدار آن کتاب و معتقد به آن کتاب هستند زندی می گویند سپس آن را معرَّب می کنند و تبدیل به زندیق می شود. و از آن مشتق می آورند مثل زندقه که اگر چه یک نوع کفر خاصـی است ولی در مطلق کفر به کار رفته است ولو طرفدار زرد تشت هم نباشد. البته اینکه زرد تشـت پیـامبر بوده یـا نبوده مورد اختلاـف است امـا در وقتی که اسـلام آمـده دین زردتشت دینِ پـذیرفته شـده ای نبوده اگر هم دین واقعی بوده نسخ شده بود.

گروهی معتقدنـد که زردتشت به پیـامبر گفته می شـد یعنی اسم عـام برای هر پیـامبری است و یـک زردتشت بزرگی در ایران بوده که ادعا می کنند همان حضـرت ابراهیم علیه السلام بوده است ولی تاریخ، خیلی موافقت با این مساله ندارد چون حضرت ابراهیم علیه السـلام ابتـدا در عراق در نزدیکی های کوفه زندگی می کردند و کوفه در آن وقت جزء ایران بود اما وقتی ایشان درگیری بـا نمرود پیـدا کردنـد از آنجـا رفتنـد. ممکن است نمرود پادشـاه ایران بوده ولی در تاریـخ آمـده که پادشـاه ایران به حضـرت ابراهیم علیه السلام معتقد شد و ترویج کرد و پسر خودش را هم که اسفندیار بود برای این ترویج قرار داد و زردتشت هم او را روئین تن کرد یعنی کاری کرد که دیگر اسلحه به او تاثیر نمی کرد. اینها مطالبی است که گفته شده ولی این مطالب با تاریخ حضـرت ابراهیم علیه السـلام نمی خورد چون از کوفه به سـمت فلسطین رفتند. ما خواستیم بگوییم که بعضی معتقدند که زردتشت همـان حضـرت ابراهیم علیه السـلام بـوده و دین آنهـا بعـداً تحریف شـده همـانطور که بعـداً خیلی از ادیـان دیگر تحریف شده است.

اینکه زردتشت آتش را مقـدس می داننـد به خاطر این است که آتش نمرود، حضـرت ابراهیم علیه السـلام را نسوزانـد. در آن زمـان، محلی که حضـرت ابراهیم علیه السـلام بـدنیا آمدنـد در اختیـار ایران بود و پادشـاه آن هم پادشاه ایران بود که در لسان عرب، نمرود گفته می شود امـا در لسـان ایران شایـد همـان گشـتاسب بوده است چون ایشـان در زمان گشـتاسب ظهور کرد و گشتاسب دین حضرت ابراهیم علیه السلام را قبول کرد و اسفندیار را برای تبلغ قرار داد.

صفحه ۲۴۵ سطر ۱۶ قوله « و القول الفصل»

مطلب سوم: در مطلب سوم همانطور که اشاره کردیم مرحوم قاضـی سعید سه مبنا نقل می کند و بر هر یک از سه مبنا مساله را توضیح می دهند.

مبنـای اول: این است که وجود، مشترک معنوی بین واجب و ممکن باشـد «حـال بین خود ممکنات می خواهـد مشترک لفظی باشـد یا مشترک معنوی باشد مهم نیست که البته بین خود ممکنات بنابراین قول اشتراک معنوی هم هست، اگر وجود مشترک معنوی باشد هم بر واجب اطلاق می شود هم بر ممکن اطلاق می شود و چون شـیئیت مساوق با وجود است پس شیئیت هم بر واجب و هم بر ممکن اطلاـق می شـود چـون معنـای مسـاوقت این است که دو چیز در مفهوم مخـالف باشـند ولی در مصـداق موافق باشـند سـپس اضافه می کننـد که در جهت صـدق هم موافق باشـند. آنچه برای ما مهم است این جمله است «در مصداق موافق باشـند» دو چیز وقتی مساوق انـد که در مصـداق با هم مساوی و مشترک باشـند اگر وجود، مصداقی دارد که خداوند ـ تبارک ـ است شـیئی هم که مساوق با وجود است و بایـد مصادیقش همان مصادیق وجود باشـد مصداقی دارد که خداوند ـ تبارک ـ است. لذا شـیء هم مثل وجود می شود پس این گروه که قائل به اشتراک معنوی وجودند باید اجازه دهند که شـیء بر خداوند ـ تبارک ـ اطلاق شود و اطلاقش هم اطلاق حقیقی است چون قانون مشترک معنوی این است که اطلاق آن کلی بر تمام مصادیق، حقیقت است. کلّی که مشترک معنوی بین مصادیق است را می توان بر مصادیق اطلاق کرد و اطلاق در همه جا حقیقت است و لذا اطلاق شیء بر خداوند ـ تبارک ـ حقیقت است بر ممکنات هم حقیقت است.

ص: ۴۲۴

توضیح عبارت

«و القول الفصل ان من ذهب الی اشتراک الوجود معنیً بین الواجب و الممکن اوجب اطلاق الشیء علی المبدأ الاول»

«معنی» قید «اشتراک» است یعنی اشتراک معنوی وجود.

کسانی که قائل به اشتراک معنوی وجود بین واجب و ممکن هستند واجب و لازم می دانند اطلاق شی را بر مبدأ اول.

«لمساوقتهما و عدم صدق احدهما بدون الآخر»

ضمیر «مساوقتهما» به وجود و شی بر می گردد. «عدم صدق» عطف بر «مساوقتهما» است و بمنزله عطف تفسیر است یعنی اگر دو چیز مساوق شدند هر دو را باید بر مصادیقشان صدق دهید نمی توان یکی را بدون دیگری صدق داد. وجود، مسلّما صدق می کند پس شیء هم باید صدق کند. نمی شود وجود صدق کند ولی شیء صدق نکند زیرا این مطلب با قانونِ مساوقت سازگاری ندارد.

چون مساوقت به معنای اتحاد در مصداق است «البته برای مساوقت قیود دیگری هم وجود دارد ولی آنچه که در بحث ما مهم است اتحاد در مصداق است» و نمی توان بر یک مصداقی این مساوق حمل شود ولی مساوق دیگر حمل نشود. اگر وجود حمل می شود شیئیت هم باید حمل شود.

«و ذلک واضح»

اینکه اطلاق شیء بنابر این مبنا بر خداوند ـ تبارک ـ بشود واضح است.

این مبنای اول بود که اطلاق شئ بر خداوند ـ تبارک ـ تجویز شده و حقیقت قرار داده شده است.

«و اما القائلون باشتراک الاسم فی جمیع صفات المبدأ الاول بینه وبین خلقه»

ص: ۴۲۵

«بینه» و «بین خلقه» متعلق به اشتراک است.

مبنای دوم: قائل به اشتراک لفظی شویم. نه تنها در وجود بلکه در تمام اوصاف قائل به اشتراک لفظی شویم. و اینطور بگوییم که وجود، مشترک لفظی بین خداوند ـ تبارک ـ و ممکنات است و همچنین علم و قدرت و بقیه اوصاف و کمالات. اینها مشترک لفظی اند و مشترک لفظی به معنای این است که هم بر این مصداق حمل می شود هم بر آن مصداق حمل می شود ولی در این مصداق معنایی دارد در آن مصداق معنای دیگر دارد ولی لفظ، مشترک است اما معنا مشترک نیست. مثلا اشتراک لفظی وجود به این معنی است که وجود بر خداوند ـ تبارک ـ اطلاق می شود بر ممکنات هم اطلاق می شود ولی وقتی بر خداوند ـ تبارک ـ اطلاق می شود معنایی دارد و وقتی بر ممکنات اطلاق می شود معنای دیگر دارد پس باید گفت خداوند ـ تبارک ـ موجودی است اما لا کالموجودات الاخر اگر این مبنا را قبول کنیم شیء را هم بر خداوند ـ تبارک ـ اطلاق می کنیم و شیء، مشترک لفظی می شود و وقتی در مورد خداوند ـ تبارک ـ بکار رفت معنایی می دهد و در خلق وقتی بکار رفت معنای دیگر می دهد در اینصورت گفته می شود خداوند ـ تبارک ـ شیء است «لا کالاشیاء الأُخر» همانطور که «موجود لاـ کالموجودات الاخر» بود، بنابراین مبنا هم، شیء بر خداوند ـ تبارک ـ اطلاق می شود و اطلاقش هم حقیقی است زیرا در مشترک لفظی این گونه است که وضع، متعدد است و وقتی وضع، متعدد شد این لفظ، هم در این معنا حقیقت می شود هم درآن معنا حقیقت می شود.

ص: ۴۲۶

نکته مهم: البته اشتراک لفظی که در معقولات گفته می شود با اشتراک لفظی که در ادبیات گفته می شود فرق دارد. اشتراک لفظی در ادبیات همان تعدد وضع است که الان اشاره کردیم که یک لفظ را واضع، دوباره وضع می کند که یکبار برای این مصداق است و یکبار برای آن مصداق است و یکبار برای این معنی است و یکبار برای آن معنی است حال چه این دو معنی جامعی داشته باشند یا نداشته باشند باز هم مشترک، مشترک لفظی است چون تعدد وضع است اما در فلسفه و علوم عقلی مشترک لفظی در جایی گفته می شود که این دو معنایی که لفظ در این دو معنی بکار می رود مناسبت و جامعی نداشته باشد ولو تعدد وضع هم نداشته باشیم و فقط یکبار وضع شده باشد اما چون این دو معنایی که مصداق این مفهوم قرار داده می شوند جامعی بین آنها نیست و تباین بین آنها است لذا می گوییم لفظ، مشترک لفظی بین این دو است و کاری به تعدد وضع نداریم در ما نحن فیه هم همینطور است که وقتی شیء در خداوند ـ تبارک ـ به معنایی است و در خلق هم به معنای دیگر است اشتراک، اشتراک لفظی میشود چون دو معنایی جدا از هم هستند و جامعی بین آنها نیست و مشترک، مشترک لفظی می شود و باز هم مشترک لفظی، حقیقت است چون حقیقت در اینجا بهمعنای اسناد شیء الی ما هوله است و اسناد شیء به خداوند ـ تبارک ـ اسناد الی ما هوله وحقیقت می شود .

ص: ۴۲۷

ترجمه: اما قائلین به اشتراک اسم «نه تنها در وجود بلکه » در تمام صفات قائل به اشتراک اسم هستند «و اشتراک اسم به معنای اشتراک لفظی است که فقط اسم مشترک است ومعنا مشترک نیست» بین او و بین خلق.

«کما علیه استادنا فی العلوم الحقیقیه»

استاد مرحوم قاضی سعید در علوم حقیقیه، مرحوم رجبعلی تبریزی است و استاد مرحوم قاضی سعید در علوم نقلیه، مرحوم فیض کاشانی است.

«و هو احد القولین المختارین لمولانا محمد امین الاستر آبادی _ رضی الله عنه _»

مرحوم استر آبادی دو قول دارد که یک قولش همین است که اوصاف بین خداوند _ تبارک _ و خلق، مشترک لفظی اند یک قول دیگرش که بعدا می آید این است که اوصاف، در خداوند _ تبارک _ حقیقت هستند و در خلق، مجاز هستند. یعنی قائل به حقیقت و مجاز است.

«فاطلاق الشیء علی الله من قبیل اطلاق الموجود علیه»

کسانی که قائل به اشتراک لفظی هستند در نزد آنها اطلاق شی بر الله از قبیل اطلاق موجود بر الله می شود.

«فاطلاق الشی» جواب برای «اما» است و بعد از «اما» لفظ «القائلون» مبتدی واقع شده و خبر هم جمله است که باید با ضمیر بیاید ولی نیامده لذا یکی کلمه «عندهم» در معنی اضافه می کنیم تا رابط بین خبر و مبدا درست شود در نتیجه اینگونه معنی می شود: اما قائلون به اشتراک پس نزد آنها اطلاق شیء بر الله از قبیل ا طلاق موجود بر الله است.

ص: ۴۲۸

«فکما انه موجود لا کالموجودات»

این عبارت تفصیل «فاطلاق الشی... علیه» است

همـانطور که خداونـد ـ تبـارک ـ موجود است اما نهماننـد موجودات «چون بنا شـد که اشتراک لفظی باشـد که در اشتراک لفظی معنی، واحد نیست پس معنای موجود در خداوند ـ تبارک ـ چیزی است و معنای موجود در خلق چیز دیگر است».

«فهو شی لا کالاشیاء و شیء بخلاف الاشیاء»

اگر خداونـد ـ تبـارک ـ موجودی نه مثل موجودات دیگر است قهراً شـیئی است نه مثل اشـیاء دیگر به عبارت دیگر شـیئی به خلاف اشیاء است.

نکته: عبارت «شـیء لا کالاشـیاء» مغایرت را می فهماند اما به صورت کامل نمی فهماند لذا به دنبال آن، عبارت «شیء بخلاف الاشیاء» را آورد تا مغایرت به صورت کامل فهمیده شود.

«کمایاتی فی الحدیث الثانی و الثامن»

مراد حدیث دوم و هشتم از همین باب هفتم است.

«ویویده ما فی الحدیث السادس فی جواب السائل أتوهّم شیئا؟ قال: نعم، غیر معقول و لا موهوم»

مراد حدیث ششم در همین باب است.

«أتوهم شـیئا» کلام سائل است می توان آن را خطـاب قرار داد و گفت «أتوهم شـیئا» یعنی«أتتوهم شـیئاً» امام علیه السـلام می فرماید «نعم غیر معقول ولا موهوم» اما این احتمال با عبارات بعدی حدیث نمی سازد زیرا عبارات بعدی حدیث، با خطاب نمی سازد لذا «أتوهم» باید متکلم وحده باشد ولی همانطور که مرحوم قاضی سعید بعداً می گوید خبری است که به معنای استخبار است یعنی طلب خبر از امام علیه اسلام می کند که آیا می توان این کار را کرد یا نمی توان کرد.

ص: ۴۲۹

سپس خود مرحوم قاضی سعید می فرماید «هل یجوز ذلک» یعنی آیا بر من جایز است که خداوند_ تبارک _ را اینگونه توهم کنم حضرت علیه السلام می فرمایند بله ولی شیئی که نمی توانی آن را تعقل کنی و در وهم خودت بیاوری. آن در وهم تو نمی گنجد اشکال ندارد بر آن اطلاق شیء شود ولی آن را توهم و تعقل و ادراک نکنی. اگر بخواهی شیئی را تعقل و توهم کنی و در ذهن خودت احضار کنی مخلوق تو خواهد بود و خداوند _ تبارک _ نیست لذا اما علیه السلام در حدیث ششم فرمودند« فما وقع وهمک علیه» و نفرمودند «فما وقع وهمی علیه».

«و اما القائلون بان هذه الصفات لله علی الحقیقه و فی الخلق علی المجاز و التبعیه کما هو احد قولی مولانا محمد امین _ رضی الله عنه _»

مبنای سوم: اطلاق صفات بر خداوند _ تبارک _ حقیقت است و بر خلق، مجاز است بنابراین مبنا اطلاق شیء بر خداوند _ تبارک _ صحیح است ولی اطلاق شیء بر خداوند _ تبارک _ حقیقت می شود و اطلاق شیء بر خلق، مجاز می شود.

شاهد: در عبارت امام علیه السلام آمده «انه شیء بحقیقه الشیئیه» یعنی حقیقت شیئیت برای خداوند _ تبارک _ است وبقیه، رقیقه شیء، هستند و اسناد شیء به آنها، بالعرض و المجاز است چون حاکی از شیء هستند به آنها شیء گفته می شود و الا خودشان شیء نیستند همان چیزی که عرفا درباره وجود می گویند که بقیه موجودات، وجود نیستند بلکه حکایت از وجود می کنند و چون حکایت از وجود می کنند بالمجاز به آنها وجود گفته می شود و الا اینها وجود ندارند و وجود فقط برای خداوند _ تبارک _ است.

ص: ۴۳۰

نکته: در عبارتی که مرحوم قاضی سعید آورده وقتی می خواهد صفات را به خداوند ــ تبارک ــ نسبت بدهد «لام» می آورد و می فرماید «ان هذه الصفات لله» و وقتی می خواهد صفات را به خلق نسبت دهد «فی» می آورد و می فرماید «و فی الخلق» این کار مرحوم قاضی سعدی با منبای سوم کاملا سازگار است چون لام، دلیل ملکیت است و این صفات، ملک خداوند ــ تبارک ــ است و لذا اطلاقشان بر خداوند ــ تبارک ــ حقیقت می شود و اسنادشان به خداوند ــ تبارک ــ اسناد الی ماهوله می شود ولی ملک خلق نیستند بلکه در بین خلایق گفته می شود اسناد این صفات به خلایق اسناد الی غیر ماهوله می شود.

ترجمه: اما قائلون به اینکه این صفات برای خداوند ــ تبارک ــ به نحو حقیقت است و در خلق، به نحو مجاز و تبعیت است چنانچه این، یکی از دو قول مرحوم استر آبادی است.

«فلا شیء فی الحقیقه الا الله و لا شیئیه لما سواه»

در اینجا هم لفظ «عندهم» را اضافه می کنیم همانطور که در سطر چهارم قوله «فاطلاق الشی» اضافه کردیم و اینگونه معنی می شود: نزد این گروه حقیقتاً شیء جزء خداوند ــ تبارک ــ نیست یعنی اطلاق شیء بر خداوند ــ تبارک ــ حقیقت است و بر بقیه حقیقت نیست و ما سوی اصلا شیئیت ندارند اما چون ارتباط با شیء دارند به آنها اطلاق شیئیت می شود اگر آن ارتباط نبود اطلاق شیئیت بر آنها غلط بود.

ص: ۴۳۱

«و یویده ما فی الحدیث الثانی الآتی قوله _ علیه السلام _ انه شیء بحقیقه الشیئیه»

کلمه «قوله» شاید بدل یا عطف بیان از «ما» باشد.

تایید می کند این مبنا را آنچه که در حدیث دوم می آید با قول امام علیه السلام.

خلاصه بحث: درباره وجود و اوصاف الهی سه مبنا است:

۱ _ مشترک معنوی هستند.

۲ _ مشترک لفظی هستند.

۳ _ در خداوند _ تبارک _ حقیقت است و در خلق، مجاز است.

بر هر سه مبنا اطلاق شیئیت بر خداوند _ تبارک _ اجازه داده شد و در هر سه مبنا این اطلاق، اطلاق حقیقی قرار داده شد. در دو مبنا، اطلاق شیء بر ممکنات هم حقیقت شد ولی در یک مبنا اطلاق شی بر ممکنات، مجاز قرار داده شد.

«و فی هذا الباب ثمانیه احادیث»

در این باب ۸ حدیث وجود دارد.

کیفیت جواز اطلاق شیء بر خداوند _ تبارک _ / خداوند _ تبارک _ شیء است/ حدیث اول/ باب هفتم ۹۳/۰۲/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کیفیت جواز اطلاق شیء بر خداوند _ تبارک _ / خداوند _ تبارک _ شیء است/ حدیث اول/ باب هفتم.

«الحدیث الاول باسناده عن محمد بن عیسی عمن ذکره»(۱)

توضیح عبارت

«الحدیث الاول باسناده عن محمد بن عیسی عمن ذکره قال: سئل ابوجعفر _ علیه السلام _ أیجوز ان یقال: الله عز وجل شیء؟ قال نعم تخرجه عن الحدین حد التعطیل وحد التشبیه»

ص: ۴۳۲

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۴۶، س۱۲.

مرحوم صدوق به اسنادش از محمد بن عیسی از کسی که اسم آن را برده نقل کرده که گفت از امام محمد باقر علیه السلام

سوال شد که آیا جایز است که گفته شود خداوند ـ تبارک ـ شیء است. حضرت فرمودند جایز است ولی شرطش این است که او را از حد تعطیل و حد تشبیه بیرون بیاورید یعنی اطلاق شی نکنی به نحوی که خداوند ت تبارک ـ را شبیه خلق کنید و نفی شیء نکنی به نحوی که تعطیل و نفی واجب تعالی باشد امام علیه السلام می فرمایند شیء را می توان بر خداوند ـ تبارک ـ اطلاق کرد ا ما باید این اطلاق ما مشتمل بر تشبیه و موهم آن نباشد اگر موهم تشبیه باشد اطلاقش جایز نیست.

اطلاق شیء به صورتی که بخواهد باعث تعطیل شود ظاهرا ممکن نیست پس باید انیطور عبارت را معنی کنیم: اگر بخواهی اِبا و امتناع از اطلاق «شیء» بر او کنی تعطیل لازم می آید. اگر بخواهی «شیء» را اطلاق کنی و او را مانند سایر اشیاء ببینی تشبیه پیش می آید. امام علیه السلام می فرمایند هیچکدام از دو کار را انجام نده نه از او شیئیت را نفی کن و نه هم بر او شیئیتی که موهم تشبیه است اطلاق کن. به نظر می رسد که منظور امام علیه السلام، همین باشد که بیان کردیم ولی ظاهر عبارت این نیست بلکه ظاهر عبارت این است که اطلاق شیء بر خداوند ـ تبارک ـ کن به صورتی که تعطیل و تشبیه نباشد. آن طور که استاد فرمودند این بود که اگر اطلاق نکنی، تعطیل می شود و اگر اطلاق کنی می تواند تشبیه باشد و از آن پرهیز کن و می تواند تشبیه نباشد و اطلاق کن. یعنی یک طرف قضیه اطلاق نکردن است و یک طرف هم اطلاق کردنی است که موهم تشبیه باشد. این دو ممنوع شدند و اطلاقی که هیچکدام از این دو مشکل در آن نباشد اجازه داده شده است. این بیانی بود که استاد فرمودند. اما ظاهر عبارت نشان می دهد که اگر اطلاق می کنی، تعطیل و تشبیه نباشد. نه اینکه اطلاق نکنی. زیرا راوی سوال می کند می توان بر خداوند ـ تبارک ـ اطلاق شیء کرد امام علیه السلام می فرماید «نعم» یعنی می توان اطلاق کرد اما سعی کن که نه تشبیه و نه تعطیل باشد یعنی با فرض اطلاق، تعطیل و تشبیه لازم نیاید.

ص: ۴۳۳

اینکه با فرض اطلاق، تشبیه لازم بیاید معلوم است که به چه معنی است یعنی اطلاق شی بر خداوند _ تبارک _ شود و خداوند _ تبارک _ مثل بقیه اشیاء دیده شود. امام علیه السلام می فرماید اطلاق شیء کن ولی اینگونه اطلاق نکن.

اما اینکه اطلاق شیء بر خداوند _ تبارک _ کن ولی مستلزم تعطیل نشود به چه معنی است؟

قبل از پاسخ دادن به این سوال ابتدا تعطیل را توضیح میدهیم.

معنای «تعطیل»: تعطیل بر دو قسم است:

۱ _ تعطیل تفکر. گاهی خداوند _ تبارک _ را تعطیل می کنیم یعنی درباره او اجازه فکر کردن نمی دهیم. حتی در حد توانایی که می توانیم فکر و توجه کنیم مثلاـ خداوند _ تبارک _ را عالم و قادر دانستن به معنای واقعی آن، اگر به همین اندازه برای خداوند _ تبارک _ قائل نباشیم این، تعطیل است یعنی در مورد خداوند _ تبارک _ هیچ توجهی نخواهیم داشت. در حالی که ما از خداوند _ تبارک _ در خواست می کنیم و با او صحبت می کنیم پس چگونه ممکن است به آن توجه نکنیم چطور ممکن است اوصاف کمالیش که در برآوردن حاجات ما دخیل اند فکر نکنیم. این نوع تعطیل، ممنوع است. بله ما نمی توانیم به طور کامل فکر کنیم ولی اگر نتوانستیم به طور کامل فکر کنیم نباید اصل فکر را تعطیل کرد بلکه اصل فکر باید انجام شود در حدی که به ما اجازه دادند و در حدی که ما توانایی داریم.

۲ ـ تعطیل ذات: یعنی نفی کردن و گفتن اینکه خداوند ـ تبارک ـ نیست که این، شرک و کفر و زندقه است. البته تعطیل به معنای اول هم نوعی شرک است زیرا به معنای این است که ما خداوند ـ تبارک ـ را به علم و قدرت و امثال: یک نشناسیم و نشناختن خداوند ـ تبارک ـ به این اوصاف کفر است یعنی انکار کمال برای خداوند ـ تبارک ـ کفر است. او نفس الکمال و کمال مطلق است اگر بخواهیم کمال را از او نفی کنیم یک موجود دیگر در می آید و دیگر خدا نخواهد بود.

پس تعطیل به معنای کفر و نفی ذات شد. حال اگر بر خداوند ـ تبارک ـ شیء اطلاق نکردید پس چه چیز اطلاق می شود؟ درست است که ممکن است کلمه ای به کار نبریم ولی در معنی یکی از این دو حال است:

۱ ـ یا شی است.

۲ ـ یا لا شیء است.

رفع نقیضین نباید بکنیم. اگر شیء را اطلاق نکردیم لا شیء بر او اطلاق می شود چه من اطلاق لا شیء بر او بکنم یا نکنم. و اطلاق لا شیء بر خداوند ـ تبارک ـ به معنای هیچ است و موجود نمی باشد حتی وجود و ذات نیست. و این روش است که کفر می شود زیرا کفر به معنای نفی خداوند ـ تبارک ـ است ک از شرک هم بدتر است زیرا مشرک، خداوند ـ تبارک ـ را قبول دارد کنار آن یک خدای دیگر هم اضافه می کند اما کافر اصلا خداوند ـ تبارک ـ را قبول ندارد و تعطیل، کفر است. پس اطلاق لا شی بر او نمی شود اگر اطلاق لا شیء نشد باید اطلاق شیء بشود.

ص: ۴۳۵

تـا اینجا روشن شـد که اگر لا شـیء اطلاق شود تعطیل است ولی بحث ما این نبود. بحث ما این بود که شـیء را اطلاق کنی و تعطیل پیش بیایـد. این در وقتی است که وقتی کلمه «شـیء» اطلاق می کنیم بوی تشبیه بدهد. در اینصورت خداوند ــ تبارک ــ را یکی از ممکنـات قرار می دهیم و موجودات، منحصـر در ممکنـات می شونـد حتی آن موجودی هم که می توانـد واجب الوجود باشـد بـا این اطلاـق در زمره ممکنات قرار می گیرد قهرا باعث می شود خـدایی که واقعا خـدا است نباشـد پس تعطیل لاـزم می آیـد. بنـابراین اطلاق شـیء بر خداونـد ــ تبارک ــ اگر موهم تشبیه باشـد از طرفی مسـتلزم تعطیل است از طرفی هم موهم تشبیه است اینها توضیحاتی است که داده شد حال هر چه می خواهد مقبول شود یا نشود.

مرحوم قاضـی سعید در بخشی که اطلاق شیء مستلزم تعطیل می شود همان مطلب اول را فرموده که اگر بر خداوند ــ تبارک ــ اطلاق لا شـیء کردی تعطیل است «ولی استاد سعی کردند که اطلاق شی شود و تعطیل باشد تا به تشبیه بر گردد و از طریق تشبیه بالملازمه تعطیـل لازم می آیـد ولی مرحوم قاضـی سـعید همان مطلب اول را فرموده که اگر اطلاق لا شـیء بر خـداوند تبـارک ــ کنی تعطیـل است» پس اینکه امام علیه السـلام می فرمایـد از تعطیل پرهیز کن یعنی اطلاق لا شـیء نکن یا امام علیه السـلام می فرمایـد از تشبیه پرهیز کن یعنی اطلاـق شـیئی که موهم تشبیه باشـد نکن پس در این میـان، مـا فقط مجازیم اطلاق شیء کنیم ولی مواظب باشیم که شیئی مثل اشیاء دیگر نباشد بلکه شیئی باشد که مناسب با خدائیش است. این فرمایش مرحوم قاضی سعید است که در تفسیر روایت آمده است.

نکته: امام علیه السلام دو چیز فرمودند:

۱ ـ پرهیز از تشبیه

۲ ـ پرهیز از تعطیل.

ولی استاد فقط پرهیز از تشبیه را بیان کردند که باید پرهیز از تشبیه را داشته باشیم تا بالمطابقه تشبیه لازم نیاید و بالالتزام، تعطیل لازم نیاید. باز هم استاد، ظاهر روایت را حفظ نکردند و نمی شد حفظ کرد مرحوم قاضی سعید هم ظاهر روایت را حفظ نکرده ولی باین مرحوم قاضی سعید این است که اطلاق لا شیء نکن و الا تعطیل می شود و اطلاق شیئی که موهم تشبیه است نکن و الا تشبیه می شود. پس مجاز هستیم که شیء را بر خداوند ـ تبارک ـ اطلاق کنیم ولی باید بگوییم لا کالاشیاء الاخر امادر چه چیز مثل اشیاء دیگر نیست؟ در هیچ چیز مثل اشیاء دیگر نیست یعنی نه در ذات و نه در صفات و نه در افعال مثل اشیاء دیگر است.

مرحوم قاضی سعید می فرماید اطلاق لا شی بر خداوند ـ تبارک ـ به یک معنی صحیح است و آن معنی این است که شما از شیء، شیئی را که ممکن است یا دارای صفات امکانی است اراده کنید و بر خداوند ـ تبارک ـ لا شیء را نفی کنید یعنی شیئی را که امکانی باشد از خداوند ـ تبارک ـ سلب کنید حال چه ذاتش امکانی باشد چه صفاتش چه افعالش. پس اطلاق لا شیء به این معنی بر خداوند ـ تبارک ـ صحیح است اما «لا شیء مطلق» چون نفی ذات می کند باطل است و این «لا شیء مطلق» را نمی توان اطلاق کرد.

ص: ۴۳۷

پس مطلب، روشن شد که چه شیئی را می توان اطلاق کرد و چه «لا شیئی» را می توان اطلاق کرد. بیان کردیم شیئی را می توان بر خداوند تبارک _ اطلاق کرد که موهم تشبیه نباشد و لا شیئی را می توان بر خداوند _ تبارک _ اطلاق کرد که شیء آن، موهم تشبیه باشد آن وقت لا شیء را بر خداوند _ تبارک _ اطلاق می کنیم.

اما لا شیئی که مطلق باشد بر خداوند _ تبارک _ نمی توان اطلاق کرد و نمی توان گفت خداوند _ تبارک _ هیچ شیئی نیست زیرا معنایش این است که خداوند _ تبارک _ ذاتی و وجودی نیست.

لفظ شیء را می توان بر خداوند _ تبارک _ اطلاق کرد به شرطی که موهم تشبیه نباشد.

پس هم لا ـ شیء داریم که می توان بر خداوند _ تبارک _ اطلاق کرد آن، لا شیئی است که مراد از شیء، شیئی باشد که موهم تشبیه است. هم شیء داریم که می تو ان بر خداوند _ تبارک _ اطلاق کرد آن، شیئی است که موهم تشبیه نباشد. هم لا شیء داریم که نباید بر خداوند _ تبارک _ اطلاق کرد آن، لا شیئی است که نفی ذات کند. هم شیئی داریم که نباید بر خداوند _ تبارک _ اطلاق کرد آن، شیئی است که موهم تشبیه باشد.

نکته: مراد از شیء، کلی است و هم می تو اند موهومات را شامل شود و هم حسی ها و هم عقلی ها را شامل شود هم ما فوق عقل و خالق عقل را شامل شود. اطلاقش بر همه جایز است مثلا مدرَك را شما بر محسوس ظاهری و محسوس باطنی و بر معقول هم اطلاق می کنید نمی توان گفت که چون بر محسوس ظاهری اطلاق می شود ممنوع باشد که بر معقول اطلاق شود بلکه یک امر وسیع و کلی و مطلق است که می توا ند بر تمام مصادیقش به مناسبت همان مصداق، اطلاق شود حال اگر یکی از مصادیق شیء، امر موهوم است نمی توان گفت که پس نمی توان بر شیء واقعی که خداوند _ تبارک _ است حمل کرد.

توضیح عبارت

«شرح: صیغه تخرجه علی الخطاب، و الجمله استیناف بیان لمضمون قوله نعم»

«تخرجه» را به صیغه خطاب بخوان و جمله، استیناف است و بیان می کند مضمون قولش «نعم» را. یعنی وقتی اطلاق شیء را اجازه داد توضیح می دهد که آن شیئی که من اجازه می دادم بر خداوند _ تبارک _ اطلاق کنی چه نوع شیئی است.

«ای یجوز قول الشیء علی الله »

«قول» به معنای اطلاق و حمل است لذا با «علی» متعدی شده.

«بان یعتقد فی هذا القول اخراجه من حد التعطیل ای النفی و الابطال»

عبارت «بان یقصد» در صفحه ۲۴۷ سطر اول عطف بر «بان یعتقد» است که شارح با عبارت «بان یعتقد» خروج از حد تعطیل را بیان می کنند و با عبارت «بان یقصده» خروج از حد تشبیه را بیان می کنند. ضمیر «اخراجه» به خداوند _ تبارک _ بر می گردد. مراد از تعطیل در اینجا نفی و ابطال است یعنی اینکه بگوید خدایی نیست و خداوند باطل است.

«لکون القول باللا شیء یوهم ذلک و ان کان یصح من جهه اخری»

اگر لا شیء را بر خداوند _ تبارک _ حمل کند موهم نفی تعطیل است اگر مرادش از شیء،شیئی باشد که موهم تشبیه است لا شیء را می توا ند اطلاق کند و بگوید خداوند _ تبارک _ چنین شیئی نیست یعنی اینجنین شیئی که شبیه خلق باشد نیست پس اطلاق لا شیء از جهت دیگری صحیح است ولی اگر بخواهد اطلاق لا شیء به طور مطلق کند غلط است و باعث نفی تعطیل است.

ص: ۴۳۹

«و بان يقصد اخراجه من حد التشبيه اى التشبيه بالخلق»

اما چگونه او را از حـد تشبيه خارج كنـد؟ بيان می كند كه اينطور بگويد كه او شـيئی است كه مانند بقيه اشـياء نيست. اما اگر بگويد خداوند_ تبارك _ شيئی است كه مانند بقيه اشياء است تشبيه كرده است.

«و الحاصل ان قول الشیء على الله ليس من قبيل اطلاقه على الخلق»

دوباره همين مطلب را توضيح می دهند ولی ابتدا تشبيه را بيان می كنند بعدا تعطيل را بيان می كنند به لف و نشر نامرتب.

شـارح بـا اين عبـارت می فرمايـد: آن شـيئی كه می خواهيم بر خداونـد _ تبارك _ اطلاقش كنيم و مجاز هستيم كه اطلاقش كنيم بايد اين خصوصيت را داشته باشد كه از قبيل اطلاق بر خلق نباشد.

عبـارت مرحوم قاضـی سـعيد دقيق است. نه تنهـا آن شـيئی كه بر خداونـد _ تبـارك _ اطلاـق می كنيم شبيه خلق نباشـد بلكه اطلاقش هم شبيه اطلاق شـیء بر خلق نباشد. آيا می شود كه اطلاق ها هم شبيه هم باشـند؟ شـیء اگر محدود باشد بر خداوند _ تبـارك _ اطلاق نمی شود اما بر خلق، اطلاق می شود. شـیءِ محـدود به حـدّ عقليت، شـیءِ محـدود به حـدّ نفسـيت، شـیءِ محدود به حدّ جسميت، محدودند و نمی توان اينها را بر خداوند _ تبارك _ اطلاق كرد. يعنی خود لفظ «شیء» چون محدود است نمی توانـد بر خداونـد _ تبـارك _ اطلاـق شود. مـا به اطلاقش كاری نـداريم اما يكبار اطلاق را بحث می كنيم وقتی بر خداونـد _ تبارك _ مطلق را حمل می كنيم « اين مطلب را در عرفان خوانديـد» و می گـوييم «خداونـد _ تبارك _ موجودی مطلق است» به ما می گوينـد اين اطلاق خودت را تصـحيح كن و بگو خداوند _ تبارك _ مطلق است حتی مقيّد به اطلاق هم نيست «يعنی چنان مطلق است كه مقيّد به قيد اطلاق هم نيست» با اينكه قيد اطلاق اگر چيزی را مقيّد كند معنايش توسعه است اما خداونـد _ تبارك _ را به همين قيـد اطلاق هم مقيّـد نكن حتی از قيد اطلاق هم مطلقش كن پس نحوه اطلاق بايد طوری باشـد كه آن شـیءِ اطلاق شده، قيد قرار نگيرد اگر «شـیء» را بر خداوند _ تبارك _ اطلاق می كنی قيد نياورد. خود اطلاقت طوری باشد كه قيد آور نباشد.

توجه کردید پس اطلاق هم باید با اطلاقی که در ممکنات است فرق کند نه تنها آن کلمه ای که دارد اطلاق می شود «یعنی کلمه شیء» فرق می کند بلکه خود آن اطلاق هم باید با اطلاقی که در ممکنات داریم فرق داشته باشد. مرحوم قاضی سعید در این عبارتش به این مطلب هم اشاره می کند.

ترجمه: قول شیء بر خداوند ـ تبارک ـ نیست از قبیل اطلاق شیء بر خلق «چه در آنچه که اطلاق می شود نباید شباهت باشد چه در نفس اطلاق نباید شباهت باشد».

« لا نه یوجب تشبیه الخلق به او تشبیهه بخلقه»

چون موجب تشبیه خلق به خداوند ـ تبارک ـ یا تشبیه خداوند ـ تبارک ـ به خلقش می شود که هر دو ممنوع است.

«و ذلک شرط صریح»

اینکه این شیء باید اینچنین بر خداوند ـ تبارک ـ اطلاق شود شرطی است در اطلاق شیء. یعنی شرط صریح است نه شرط ضمنی و کفایی چون امام علیه السلام شرط می کنند.

«و لا یصح عدم اطلاقه علیه تعالی»

تا اینجا نفی تشبیه را فرمودند الان می خواهند نفی تعطیل را بیان کنند.

ترجمه: نمی توانی شیء را اطلاق نکنی «که نتیجه اش اطلاق لا شیء می شود یعنی نتیجه اطلاق نکردن شیء اطلاق لا شیء می شود»

«لان ذلک یوهم اخراجه من مرتبه الوجود و ادخاله فی المنفیّات و ذلک کفر فضیح»

چون این اطلاق شیء نکردن «یا اطلاق لا شی کردن» موهم این است که خداوند ـ تبارک ـ از مرتبه وجود خارج شود و داخل در منفیات شود و گفته شود که هیچ است و این کفرِ رسوایی است.

«بل هو شیء لا کالاشیاء»

آنچه که واقعیت دارد این است که خداوند _ تبارک _ شیئی است نه مانند اشیاء.

«و بخلافها من جمیع وجوهها»

کلمه «بخلافها» عطف بر «لا کالاشیاء» است یعنی عبارت به این صورت است «بل هو شی لا کالاشیاء و شیء بخلافها» یعنی شیئی است به خلاف اشیاء، اما از چه جهت به خلاف اشیاء است؟ می فرماید «من جمیع وجوهها» یعنی از هیچ جهت شرکت ندارد از همه جهت مخالفت دارد.

ادامه کیفیت جواز اطلاق شی بر خداوند _ تبارک ۹۳/۰۲/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ۱ _ ادامه کیفیت جواز اطلاق شی بر خداوند _ تبارک _

۲ _ خداوند _ تبارک _ شیء است به حقیقت شیئیت/ خداوند _ تبارک _ شیء است/ حدیث دوم/ باب هفتم.

«و اعلم انه قد یترائی فی الظاهر انه _ علیه السلام _ منع عن القول بالتعطیل المحض و عن التشبیه الصرف»(۱)

بحث در اطلاق شیء بر خداوند _ تبارک _ داشتیم. در حدیث اول اینچنین آمد که اطلاق شیء بر خداوند _ تبارک _ جایز است ولی به شرطی که در این اطلاق تعطیل و تشبیه نباشد از مطالبی که بعدا علی الخصوص در ذیل حدیث هشتم مطرح می شود اینچنین بدست می آید که ما می توانیم تعطیل محض و تشبیه صرف را نفی کنیم و می توانیم نفی تعطیل را با تشبیه جمع کنیم مرحوم قاضی سعید در آینده بیان می کنند که در ذکر رکوع و سجود ما می گوییم «سبحان ربی الاعلی و بحمده» و «سبحان ربی العظیم و بحمده» که تسبیح می کنیم در عین اینکه تحمید می کنیم. تسبیح، تنزیه است و تحمید، تشبیه است پس تنزیه را با تشبیه جمع می کنیم اما در جاهایی باید تعطیل و تشبیه هر دو را حذف کنیم یعنی بوی تشبیه نیاید. تعطیل در همه جا نفی می شود چون تعطیل به معنای نفی خداوند _ تبارک _ است و این نفی را باید نفی کرد یعنی کسی نباید به این نفی قائل شود اما در مورد تشبیه حرف است که آیا هیچ گونه تشبیهی نداشته باشیم حتی تشبیه در صدق مفهوم یا اینکه یک مقدار تشبیه را مجاز هستیم مثلاً در اینکه بر خداوند _ تبارک _ مفهوم علم صدق می کند با ما در این جهت نشر یک است. در صدق مفهوم اجازه داده می شود که قائل به تشبیه شویم.

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۴۷، س۷.

می فرماید از عبارت امام علیه السلام بر می آید که تشبیه باید کلا نفی شود و هیچ تشبیهی مجاز نیست. مرحوم قاضی سعید

می فرمایـد این مطلب صـحیح است ولی در مرتبه ذات است که نه اسـمی را بر خداوند ـ تبارک ـ اطلاق می کنیم نه صـفتی اطلاـق می کنیم. در آنجـا اصـلا مفهومی هم نیست لـذا در آنجا شـرکتی با هیـچ یک از موجودات وجود نـدارد. وقتی اسم یا صفتی یا کمالی در مرتبه ذات اطلاق نشد مفهومی مطرح نمی شود تا گفته شود خداوند ـ تبارک ـ با خلق یا خلق یا خداوند ـ تبارک ـ در این مفهوم شـریکند اگر چه شـرکت در مفهوم، شـرکت در امری خارج از ذات است ولی در مرتبه ذات همین شرکت هم اجـازه داده نمی شود یعنی ذات بایـد کاملا از تشبیه خالی باشـد. اما وقتی وارد مرتبه صـفات می شویم تشبیه را در حدّ خاصـی اجازه می دهیم مثلا بر خداوند ـ تبارک ـ در مرحله اسـماء و صـفات مفاهیمی صدق می کنند که همان مفاهیم در ممکنـات هم هست. بله مصـداق علمی که در خداونـد ـ تبارک ـ است با مصـداق علمی که در مخلوقات است فرق دارد اما مفهومشان یکی است آن، علم به معنای داشـتن است این هم علم به معنای دانسـتن است. آن قدرت به معنای توانستن است این هم قـدرت به معنای توانسـتن است و هکـذا. مصداق فرق می کند اما مفهوم یکی است. پس در حدی است از تشبیه مجاز هستیم ولی در مرتبه اسـماء و صـفات مجاز هستیم اما در مرتبه ذات هیچگونه حق تشبیه نداریم پس این کلام امام علیه السـلام که تعطیـل را نفی می کننـد و تشـبیه را به طور کامـل نفی می کننـد برای مرتبه ذات است. در مرتبه اسـماء و صـفات، تشبیه تا حـدی اجازه داده می شود و به قول شارح در ذیل حـدیث هشـتم در همین باب می فرماید تشبیه با تنزیه جمع می شود چنانچه در ذکر سـجود و رکوع است که هم «سـبحان» گفته و هم حمـد کرده است. یعنی هم تسبیـح و هم تحمیـده کرده است تحمید یـک نـوع تشبیه است امـا به چه صورت تشـبیه است؟ بعـدا آن را بیـان می کنیم. خلاـصه آن این است که مـا چرا خداونـد ـ تبارک ـ را حمـد می کنیم؟ به خاطر کمالات حمد می کنیم. حمد به معنای اظهار کمال محمود است چه این اظهار به وسـیله زبان باشد چه به وسـیله دیگر باشد. اینکه ما حمد می کنیم یعنی کمالات خداوند ـ تبارک ـ را اظهار می کنیم یعنی اسماء و صفات را بر او حمل می کنیم لا اقل او را منعم می دانیم و لذا او را حمد و شکر می کنیم و منعم یک صفت کمالی است. این صفت کمالی، مفهوم دارد و در این مفهومش، شـرکت حاصل است پس یک نوع تشبیه در اینجا راه پید ا کرده است و نتزیه و تشبیه با هم جمع شدند.

ص: ۴۴۳

پس آنچه که امام علیه السلام در حدیث اول فرمودند در مرتبه ذات است و در مرتبه اسماء و صفات بحث دیگری داریم که ایشان می فرمایند بعداً بحث می کنیم و بین تشبیه و تنزیه جمع می کنیم.

توضیح عبارت

«و اعلم انه قد یترائی فی الظاهر انه _ علیه السلام _ منع عن القول بالتعطیل المحض و عن التشبیه الصرف»

به نظر می رسد که در ظاهر، امام علیه السلام در این حدیث منع کردند از قول به تعطیل محض و تشبیه صرف.

تعطیل محض این است که گفته شود اصلا خدایی نیست. یک وقت گفته می شود خداوند _ تبارک _ وجود دارد ولی تطبیق بر یکی از مخلوقات می شود این، تعطیل محض نیست. بله تعطیل است چون به یکی از ممکنات قائل شده اما تعطیل محض نیست بلکه تطبیق ما خراب است اما یکبار گفته می شود خدایی نیست هر چه هست این ممکنات می باشد. این، تعطیل محض است. امام علیه السلام از تعطیل محض نفی کردند و فرمودند کسی حق ندارد خداوند _ تبارک _ را نفی کند باید به خداوند _ تبارک _ معتقد بود اما به چگونه خدایی باید معتقد بود؟ به خدایی که دارای اسماء غیب الغیوب و ... است.

«تشبیه صرف»: یعنی تشبیهی که خالص باشد. یعنی ما تشبیه کنیم و تنزیه نکنیم. اگر تشبیه کردیم و تنزیه هم کردیم این تشبیه، تشبیه صرف نیست چون کنار آن، تنزیه هم هست اما اگر تنزیه نکردیم و فقط تشبیه کردیم «چنانچه مجسّمه این کار را می کنند زیرا این گروه تشبیه صرف دارند و تنزیه ندارند» امام علیه السلام این مطلب را هم نفی می کنند که تشبیه صرف هم نیست.

ص: ۴۴۴

«و ذلک کذلک فی مرتبه الذات»

«ذلک»: این منع

ترجمه: این منع در مرتبه ذات به جا است «یعنی ما حق نداریم ذات را تعطیل و تشبیه کنیم».

«و اما فی مرتبه الاسماء و الصفات فسیجیء تحقیق الحق فیه»

البته در پایان همین باب هفتم در ذیل حدیث هشتم صفحه ۲۵۵ سطر ۱۲ مرحوم قاضی سعید این طور می فرمایند «فالتردید انما هو بین التنزیه و التشبیه یعنی بین تقدس الذات و غنائها الذاتی عن الاسماء و الصفات» یعنی به ذات که می رسیم او را باید حتی از اسماء و صفات تنزیه کنیم یعنی بگوییم بی نیاز از اسماء و صفات است. معنای بی نیاز بودن را با عبارت «و استهلاک الکل یدیه» بیان می کند یعنی بی نیاز بودن به معنای نداشتن نیست چون خداوند ـ تبارک ـ در مرحله ذاتش هم کمالات را دارد و نمی تواند بدون کمال باشد و بعداً صاحب کمال باشد معنای بی نیاز بودن این است که تمام کمالات در مرتبه ذات مستهلک اند یعنی د رآنجا فقط ذات است و علم را نمی یابید نه اینکه عالِم نیست بلکه علم، مستهلک در ذات است و یک حیثیت جدا نیست. همان ذات است که علم هم هست ولی نمی توان به آن علم یا ذات گفت هیچ اسمی نمی توان روی آن گذاشت یعنی این طور بسیط است که حتی تحمل حمل یک مفهوم را ندارد. این مطلب، شدت بساطت را می رساند نه اینکه در آنجا کمال نیست.

ص: ۴۴۵

«مستهلك به معنای هلاکت نیست که از آن نفی اسماء و صفات را استفاده کرد بلکه مستهلك به معنای این است که حیثیت جدا ندارند و چیزی نیستند که بتوان به آنها اشاره کرد حتی اشاره عقلی. سپس در ادامه می فرماید «و بین کون الذات متصفه بجمیع الصفات الکمالیه والنعوت الالهیه» یعنی آن را متصف می کنیم و تشبیه درست می شود لا اقل تشبیه در بعضی از مفاهیم درست می شود. و در سطر آخر صفحه ۲۵۵ می فرماید «من ذلک تسبیح الرکوع و السجود فان مفادها التسبیح فی عین التحمیده و هو تنزیه مع تشبیه».

نکته: ما وقتی در مورد خداوند ــ تبارک ــ بحث می کنیم بحث به آخر نمی رسد و آنچه که باید برای ما روشن شود روشن نمی شود زیرا توانایی آن را نداریم فقط در همین حد که ملاحظه می کنید بحث می کنیم. تازه بحث کردن به همین اندازه هم جرات زیادی می خواهد و الا جای بحث کردن اصلا نیست.

«الحدیث الثانی باسناده عن هشام بن الحکم عن ابی عبدالله ــ علیه السلام ــ انه قال لزندیق حین ساله: ما هو؟»

مرحوم صدوق به اسنادش از هشام بن حکم از امام صادق علیه السلام نقل کرده که زندیقی از امام علیه السلام سوال کرده بود که خداوند ــ تبارک ــ چیست؟

«قال: هو شیء بخلاف الاشیاء»

امام در جواب فرمودند «هو شیء» یعنی شیء را بر خداوند ــ تبارک ــ اطلاق کردند اما مقید کردند به اینکه «بخلاف الاشیاء» باشد.

«ارجع بقولی شیء الی اثبات معنی و انه شیء بحقیقه الشیء»

«ارجع» به معنای «رجوع کن» نیست چون بعد از «ارجع» لفظ باء آمده و به وسیله باء متعدی شده است. «ارجع بقولی» به این معنی است که «قول من را که شی می گویم رجوع بده به یکی از این دو چیز:

۱ _ اثبات معنی.

۲ _ شی بحقیقه الشیء»

توضیح این دو مطلب در بخش شرح حدیث می آید.

«شرح تمام هذا الخبر سیاتی ان شاء الله تعالی فی ابواب الکتاب»

این حدیث، حدیثی است که هم قبل دارد و هم بعد دارد ولی مرحوم صدوق از وسط حدیث، این عبارت را آورده و قبل و بعد روایت را نیاورده است. قبل از سوال از «ما هو» توسط زندیق، سوال از «کیف هو» می شود امام علیه السلام جواب می دهند سپس از «ما هو» سوال می کند که امام علیه السلام این جواب را می دهند سپس امام علیه السلام این مطلب را تاکید می کنند که صورت و جسم نیست. پس این حدیث به طور کامل در اینجا نقل نشده لذا مرحوم قاضی سعید می فرماید تمام این خبر در ابواب کتاب می آید.

«و الزندیق هو الذی ینکر الصانع العلیم»

زندیق کسی است که خالق علیم را انکار می کند. زندیق، خالق و صانع را انکار می کند اساتید علیم به خاطر چه آمده است؟ زیرا خداوند _ تبارک _ اسماء و صفات دارد چرا فقط علیم را آورده است؟ جواب این است که کسانی که دهری و من کر خداوند _ تبارک _ هستند قبول دارند که چیزی جهان را آفریده است ولی می گویند «دهرِ بی شعور» یعنی همین طبیعت که شعور ندارد خودش جهان را به وجود آورده است و خودش، خودش را به وجود آورده . همین طبیعت «یعنی واجب الوجود» باید بیاید به همین صورتی که هست. این گروه صانع را قبول دارند یعنی قبول دارند که چیزی این جهان را ساخته است ولو خود آن طبیعت یا به قول خودشان دهر باشد ولی آن را علیم نمی دانند. مرحوم قاضی سعید می فرماید زندیق کسی است که صانع علیم را منکر است وقتی صانع علیم را منکر باشد خیلی از اوصاف هم انکار می شود ولی توانایی خلق را دارد یعنی خلق و قدرت را قبول دارد اما علم را قبول ندارد لذا منکر صانع علیم است.

«و قیل هو معرب زندین ای التدین بدین النساء و من لا یعقل شیئا»

«من لا یعقل شی» عطف تفسیر بر «النساء» است.

گفتند زندیق در اصل «زندین» بوده و عربها آن را معرَّب کردند و تبدیل به زندیق شده است. زندیق دو کلمه است که عبارت از زن و دین است کسی که زن دین باشد به معنای این است که متدین به دین زن ها باشد اما «زن » به چه معنی است؟ «زن» یعنی ناقص العقول. البته مرحوم قاضی سعید به جای تعبیر به ناقص العقول، گفته «بی عقل» یعنی دین زن یا به تعبیر دیگر دین انسان بی عقل. یعنی تعقل نکرده تا درک کند که دینش چه باشد. بدون تعقل این دین را پذیرفته است اگر تعقل می کرد این دین را نمی پذیرفت.

نکته: در هر زمانی یک کلمات یا جملاتی به معنای اصطلاحی می آید که معنای لغوی آنها مراد نیست شاید کلمه «زن» هم در اینگونه موارد به این معنی باشد و الا در لغت «زن» به معنای «بی عقل» نیست. در محاورات و شریعت و واقعیت، این نیست ولی چیزهایی به صورت اصطلاح در می آید اما منشا آن چه می باشد؟ شاید ندانیم ولی بالاخره این اتفاق افتاده که زن را در اینگونه موارد اطلاق می کنند نه در همه موارد یعنی بر کسی که تعقل نمی کند. شاید روی عاداتی که بعضی از اقوام انسانها در قدیم داشتند یا شاید الان داشته باشند این اصطلاح در آمده است. علی ای حال، اصطلاح بشری است و الهی نیست. و ما مورد استعمال آن اصطلاح را لازم داریم و به همان معنای اصطلاح بشری برای تفهیم مطلب از آن استعمال می کنیم نه اینکه معنایش قصد شود و سعی گردد مطابقتش با واقع تحصیل گردد. کاری نداریم که آیا این بحث مطابق واقع است یا نیست.

ص: ۴۴۸

مطلبی که مرحوم قاضی سعید اشاره نکردند این استکه زندیق در اصل زندی بوده است قاف در تعریب آمده. زندی به معنای منسوب به زند است. زند کتاب آسمانی زردتشت بوده البته زند و پازند دو کتاب آسمانی زرد تشت بوده است. زندی یعنی کسی که کتاب آسمانی اش زند است. این، اصطلاح برای زرد تشتی ها بوده و کم کم تعمیم داده شد و به هر کسی که دین درستی نداشت زندیق گفتند.

ترجمه: زندیق یعنی تدین به دین نسا به عبارت دیگر تدین به دین کسی که تعقل نمی کند که اگر تعقل می کرد این دین را انتخاب نمی کرد.

«و هذا السوال انما صدر عقیب السوال عن الکیفیه و الجواب عنه»

این سوالی که زندیق کرده دنبال سوال دیگری بوده که آن سوال از کیفیت خداوند _ تبارک _ بوده و امام علیه السلام از آن سوال جواب دادند بعد از سوال و جواب از کیفیت، سوال به «ما هو» را مطرح کرده و جواب می دهد.

«و قوله ارجع علی صیغه الامر ای ارجع من جمیع التوهمات الناشئه من ظاهر اطلاق الشیء علی الله الی امرین هما الغرض فی جواز هذا الاطلاق»

«علی الله» متعلق به «اطلاق» است. «الی امرین» متعلق به «ارجع» است.

«هذا الاطلاق» یعنی اطلاق الشیء علی الله است.

ارجع به صیغه امر است یعنی وقتی شیء را اطلاق می کنیم چیزهایی در ذهن شنونده می آید آنها را کنار بگذار و از آنها رجوع کن و بر روی آنها نایست و قبول نکن. از ان توهمات بگذر و به دو چیزی که من بیان می کنم رو بیاور .

ص: ۴۴۹

ترجمه: برگرد از تمام توهماتی که ناشی از ظاهر اطلاق شیء علی الله می شود به دو امر «یعنی از آن توهمات بر گردد و به این دو امر توجه کن که آن دو امر غرض در جواز ا طلاق شیء بر خداوند ــ تبارک ــ است یعنی اگر شیئی را بر خداوند ــ تبارک ــ اطلاق می کنید در وقتی جایز است که به این غرض و معنی اطلاق کنید اگر به معنای دیگر اطلاق کنید صحیح نیست».

نکته: مرحوم قاضی سعید «ارجع بقولی» را اینگونه معنی کرده «رجوع کن از توهمات و به سمت معنا برو در قول من که گفتم شیء»

احدهما اثبات مقصود الکل»

نکته: کلمه «معنی» در اینجا در مقابل لفظ نیست. اگر امام فرمود «اثبات معنی» یعنی معنیی را اثبات کن. مراد از معنی، آن چیزی است که به حس نمی آید لفظ به حسن می آید و با گوش شنیده می شود و با چشم دیده می شود اما معنی به حس نمی آید اگر معنای جزئی باشد به حس باطن می آید و اگر معنای کلی باشد به عقل می آید. به شرطی که معنای نا محدود نباشد و الا اگر معنای نامحدود باشد به وهم و عقل هم نمی آید ولی قانون معنا این است که به حس باطن و به عقل بیاید. خداوند ــ تبارک ــ را که عنوان یک معنا و موجودی که محسوس نیست اثابت کن. البته به خاطر بی نهایت بودنش موهوم و معقول نیست. این کلمه را اینطور می توان معنی کرد که معنایی را اثبات کن نه اینکه محسوس اثبات شود وقتی گفته می شود خداوند ــ تبارک ــ شیء است فکر تو در این اشیاء محسوسی که می بینی یا می شنوی نباشد. بدان که آن، معنایی است که قابل احساس نیست. البته به خاطر بی نهایت بودن قابل ادراکهای دیگر هم نیست. این یک طور معنا کردن است ولی مرحوم قاضی سعید اینطور معنی نمی کند. بلکه معنا را به معنای مقصود می گرد یعنی بگو خداوند ــ تبارک ــ مقصود الکل است. همه جهان چه تسلیم خداوند ــ تبارک ــ باشند چه منکر باشند خداوند ــ تبارک ــ را قصد می کنند ولو با فطرتشان باشد. آن کس که خداوند ــ تبارک ــ را قبول دارد هم با فطرتش و هم با ظاهرش خداوند ــ تبارک ــ را قصد می کند و آن کسی که خداوند ــ تبارک ــ را قبول ندارد با فطرتش خداوند ــ تبارک ــ را قصد می کند پس خداوند ــ تبارک ــ مقصود الکل است. همه موجودات «چه انسان چه غیر انسان و در انسان چه کافر باشد چه غیر کافر» خداوند ــ تبارک ــ را قصد می کنند پس تو از شیء، مقصود الکل را در نظر بگیر و به معنای بقیه اشیاء در نظر نگیر.

ص: ۴۵۰

مرحوم قاضی سعید به جای اثبات معنی تعبیر به «مقصود الکل» کرد یعنی کلمه «معنی» را تبدیل به «مقصود» کرد چون «معنی» به معنای مقصود است و آن طور که استاد توضیح دادند بیان نکرده. البته آنچه استاد بیان کردند یک معنایی است که ممکن است امام علیه السلام آن معنا را قصد نکرده باشند می خواهیم بیان کنیم که کلمه «معنی» را می توان اینگونه فرض کرد اما در اینجا آیا «معنی» به معنای این است که محسوس نیست؟ ممکن است باشد؟ آیا خداوند ـ تبارک ـ مقصود است؟ این هم ممکن است است مراد باشد و اینکه خداوند ـ تبارک ـ مقصود است شاید رساتر باشد از اینکه اینکه خداوند ـ تبارک ـ محسوس نیست شاید هم بتوان گفت که اگر گفته شود خداوند ـ تبارک ـ معنا است و محسوس نیست خداوند ـ تبارک ـ را شیء غیر محسوس قرار دادیم اما خداوند ـ تبارک ـ را شیئی که از موجوداتِ ممکنِ غیر محسوس هم جدا باشد قرار ندادیم.

با این توضیحاتی که می دهیم معنای قاضی سعید ترجیح پیدا می کند بلکه تعیین می شود. اگر بگوییم خداوند ـ تبارک ـ معنا است یعنی محسوس نیست از این جمله اینگونه اراده می شود «شیئی را که بر خداوند ـ تبارک ـ اطلاق می کنی شیء محسوس قرار نده چون خداوند ـ تبارک ـ معنی است و محسوس نیست. حال ممکن است شخصی، شیء را بر خداوند ـ تبارک ـ اطلاق کند و خداوند ـ تبارک ـ را محسوس قرار ندهد ولی شیء دیگری که غیر محسوس است و از ممکنات است قرار بدهد. امام علیه السلام اگر می فرماید معنا را اثبات کن و به این صورت که بیان کردیم تفسیر شود لازمه اش این است که خداوند ـ تبارک ـ را کاملا از خلق جدا نکنید بلکه او را از محسوسات جدا کنید ولی او را مانند معناهای دیگر قرار بدهیم اما اگر معنا را به معنای مقصود گرفتیم. مقصود هم چون مطلق است مقصود الکل گرفتیم یعنی هیچ موجودی، مقصود الکل نیست جزء خداوند ـ تبارک ـ . در این صورت با موجود دیگر شریک نمی شود اما اگر معنا را به معنای غیر محسوس گرفتیم این توهم می شود که خداوند ـ تبارک ـ شیئی غیر محسوس است یعنی شیئی است مانند ممکناتی که مجرد و محسوس هستند در اینصورت، معنای کاملی نیست. اما اگر «معنی» به معنای «مقصود» باشد و مراد از «مقصود» هم چون اطلاق آمده «مقصود الکل» است در این صورت هیچ موجودی جزء خداوند ـ تبارک ـ مقصود الکل نیست.در این صورت کلمه «معنی» که در اینجا آمده هر نوع شریکی را نفی می کند و منطق بر خداوند ـ تبارک ـ می شود نه بر غیر خداوند ـ تبارک ـ پس آن معنا و تفسیری که مرحوم قاضی سعید کردند بهتر است از معنایی که استاد فرمودند و شاید متعین است.

نکته: ممکن، یک مقصود دارد و مقصودِ کلِ مادون خودش است ولیخود ممکن هم مقصود دارد و مقصود او خداوند _ تبارک _ است.

مثلا فرض کنید اولین مخلوق خداوند _ تبارک _ که عقل است. فرض کنید همه موجودات به سمت عقل می روند و این عقل، مقصود همه موجودات پایین تر از خودش است اما خودش به سمت خودش نمی رود باید به سمت بالاتر برود پس خودش مقصود خودش نیست لذا نمی تواند مقصود الکل باشد یعنی مقصود مادون است ولی مقصود الکل نیست. آنچه که مقصود الکل است خداوند _ تبارک _ است . که غایت افعالش خودش است. یعنی حتی عقل که اولین مخلوق او است او را قصد می کند پس مقصود الکل فقط یک نفر است و آن خداوند _ تبارک _ است.

«احدهما اثبات مقصود الکل یحتاج الیه القل و الجل»

ما می گوییم «ریز و درشت یا کوچک و بزرگ یا خرد و کلان محتاج به خداوند _ تبارک _ هستند» اما در عرب تعبیر به «قل و جل» می شود که «قل» از ماده قلیل است و «جل» هم به معنای عظیم و بزرگ است.

«و مقصد للجمیع یقصده المتحرکات»

همه متحرکات او را قصد می کنند همه موجودات متحرک می شوند حتی عقول، و این نه آن حرکتی که برای کسب کمال است. مقام عقول، ثابت است و بالقوه نیستند تا کسب کمال کنند ولی حرکت در آنها وجود دارد که از عدم ذاتی به وجود عطائی می روند. این حرکت را مرحوم صدرا در مبدا و معاد مطرح کرده و مرحوم حاجی سبزواری در حاشیه شواهد الربوبیه مطرح کرده است هر حادث ذاتی این چنین حرکتی را دارد فقط قدیم بالذات این حرکت را ندارد. نتیجه گرفته می شود که همه متحرک اند و اگر همه متحرکتند همه غایت حرکت دارند و غایت همه حرکات باید موجودی باشد که ثابت باشد و او حرکت نکند تا به دنبال غایتی برود و آن، جز خداوند _ تبارک _ کسی نیست.

پس غیه الغایات یعنی، غایتهای دیگر ممکن است باشد ولی بین راهی است.

«الی ذلک الوجه اشار الامام علیه السلام بقوله ارجع بقولی شیء الی اثبات معنی»

تا اینجا اولین امری که مجوز اطلاق شیء بر خداوند ــ تبارک ــ می شود بیان شد. یعنی اگر می خواستیم شیء را برخداوند ــ تبارک ــ اطلاق کنیم به این معنا که مقصود الکل است اگر اطلاق می کردیم جایز بود.

دومین مجوز اطلاق شی بر خداوند ــ تبارک ــ / خداوند ــ تبارک ــ شیء است به حقیقت شیئیت ۹۳/۰۲/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ ــ دومین مجوز اطلاق شی بر خداوند ــ تبارک ــ / خداوند ــ تبارک ــ شیء است به حقیقت شیئیت.

۲ ــ معنای جمله «ان الله خلو من خلقه و خلقه خلو منه» و رد نظریات مخالف آن/ خداوند ــ تبارک ــ شیء است/ حدیث دوم و سوم و چهارم و پنجم/ باب هفتم.

«و ثانیهما: افاده انه شیء بمعنی ان الشیء یصیر به الشیء شیئا»(۱)

بحث در اطلاق شیء بر خداوند ــ تبارک ــ داشتیم حدیث دوم، اطلاق شیء بر خداوند ــ تبارک ــ را تجویز می کرد ولی می فرمود خداوند ــ تبارک ــ را شیء به این معنی بگیر که:

۱ ــ مقصود کل موجودات قرار بده.

۲ ــ شیء به حقیقت شیء لحاظ کن.

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۴۸، س۵.

حکم معنای اول: اینکه خداوند ــ تبارک ــ مقصود کل باشد و به این مناسبت شیء بر آن اطلاق شود را توضیح دادیم اما الان می خواهیم توضیح بدهیم که خداوند ــ تبارک ــ شیء به حقیقت الشیئیه است.

حکم معنای دوم: معنای دوم را به دو صورت بیان می کنیم.

صورت اول: معنای لغوی حقیقت، اراده شود.

حق به معنای ثابت است. و حقیقت به معنای ثابت شده یا ثابت کننده می باشد. پس حقیقت به معنای محقَّق است وقتی خداوند ــ تبارک ــ را شیء می گوییم مراد محقِّق الشیء است وقتی گفته می شود خداوند ــ تبارک ــ شیء است بحقیقه

الشيئيه، معنایش این است که خداوند ـ تبارک ـ محقق شیء است.

اما سوال این است که معنای «محقق شیء» چیست؟ آیا معنایش این است که خداوند ـ تبارک ـ با خودش شیئیت را تحقق می دهد یا به معنای این است که او اشیاء را شیء می کند بالاخره خود خداوند ـ تبارک ـ اگر شیء باشد با وجودش و ذاتش، شیء محقق می شود پس خودش تحقق دهنده شیء می شود یا مراد این است که اشیاء را تحقق می دهد و شیئیت اشیاء به وسیله او درست می شود هر شیئی بخواهد شیئیت خودش را پیدا کند باید به جعل او و افاضه او شیئیت پیدا کند پس خداوند ـ تبارک ـ محقق شیئیت همه اشیاء می شود.

صورت دوم: معنای اصطلاحی حقیقت اراده شود.

ص: ۴۵۴

یعنی گفته شود او شیء است بحقیقه الشیئیه یعنی اطلاق شیء بر او حقیقت است و اطلاق شیء بر بقیه مجاز است به عبارت دیگر موجودات به لحاظ ذاتشان شیء نیستند. خداوند ـ تبارک ـ است که آنها را شیء می کند پس آنها حقیقتاً شیء نیستند ولی خود خداوند ـ تبارک ـ حقیقتاً شیء است و کسی او را شیء نمی کند. بقیه موجودات، شیئیت ندارند. صفت و هیچ حکمی به لحاظ ذاتشان ندارند هر چه دارند عطائی است که از طرف خداوند ـ تبارک ـ به آنها داده شده است. پس حقیقتاً شیء نیستند. خداوند ـ تبارک ـ حقیقتاً شیء است و بقیه موجودات با افاضه ی او شیء می شوند. اگر شیئیت را به موجودات اسناد بدهیم در واقع باید به عطاء الهی اسناد داد نه به موجودات. پس اسناد شیئیت به این موجودات، اسناد الی غیر ما هوله و مجاز می شود اما اسناد شیئیت خود خداوند ـ تبارک ـ به خودش حقیقت است. و اسناد شیئیت موجودات دیگر به افاضه او حقیقت است ولی اسناد شیئیت اشیاء به خود اشیاء مجاز است.

توضیح عبارت

«و ثانیهما»

دومین امری که اجازه اطلاق به ما می دهد و در جواز این اطلاق غرض حساب می شود.

«افاده انه شیء بمعنی ان الشیء یصیر به الشیء شیئا»

دومین امر این است که افاده کنیم خداوند ـ تبارک ـ شیء است ولی به این معنی که خداوند ـ تبارک ـ شیئی است که شیء به توسط او شیء می شود یعنی او شیئیت را تحقق می دهد و ثابت می کند حال یا با وجود خودش یا با عطایش.

ص: ۴۵۵

«فهو محقق الشیء و هذا مفاد قوله و انه شیء بحقیقه الشی اذا الحقیقه فعیله من حق اذا ثبت و حقّه اذا اثبته لازم و متعد کما نص علیه صاحب القاموس»

حقیقت بر وزن «فعیله» به معنای اسم فاعل است که از ماده حقّ است. حق هم به معنای «ثبت» می آید که در اینصورت لازم است و هم به معنای «اثبت» می آید که در اینصورت متعدی است لذا خود مرحوم قاضی سعید می فرماید «لازم و متعد»

«و قوله _ علیه السلام _ و انه شیء عطف علی الاثبات ای ارجع بقولی شیء الی انه شی بحقیقه الشیء»

قول امام علیه السلام که فرمود «انه شی» عطف بر «الاثبات» است و «ارجع بقولی» بر آن داخل می شود همانطور که بر «اثبات المعنی» داخل شد.

«وفی بعض النسخ بحقیقه الشیئیه ای بتحقیقه الشیء او الشیئیه»

در بعضی نسخ به جای «شیء»، «شیئیت» آمده است در نسخه ای که ما خواندیم «بحقیقه الشیء » آمده اما در بعضی نسخ «بحقیقه الشیئیه» آمده است. حال چه «شیء» باشد چه «شیئیت» باشد «حقیقت» را به معنای «تحقیق» می گیریم.

«اومعناه ان اسم الشیء فی الحقیقه دون المجاز انما هو له دون الموجودات»

از اینجا وارد معنای دوم می شود که معنای اصطلاح است و حقیقت را در مقابل مجاز قرار می دهد.

یا معنای کدام اما م علیه السلام این است که معنای حقیقی شیء مخصوص خداوند _ تبارک _ است و در موجودات دیگر نیست. مرحوم قاضی سعید هم لفظ «انما» را آورده هم «دون الموجودات» را آورده تا این حصرِ استفاده شده را تاکید کند تا بدانیم و تو هم خلاف نکنیم که شیئیت برای خداوند _ تبارک _ است و بقیه موجودات ذاتاً شیئیت ندارند و اگر هم به آنها اطلاق شیء می کنیم بالمجاز است یعنی به خاطر اینکه آن عطاء واقعا شیئیت را آورده است.

«اذ لا ذات لها و لا شیئیه لها و کذا لا وجود و لا امراً من الامور و لا حکما من الاحکام الا به تعالی»

ضمیر «لها» به «موجودات» بر می گردد.

این عبارت، نفیِ مطلق نیست زیرا در خط بعدی تعبیر به «الا به تعالی» می کند نمی خواهد بگوید همه موجودات، خیال و وهم هستند بلکه می گوید شیئیت به لحاظ ذاتشان ندارند شیئیت آنها به خداوند _ تبارک _ است.

یعنی هر چیزی که دارند از خداوند _ تبارک _ دارند هیچ کس چیزی از خودش ندارد نه صفت، نه ذات و نه شیئیت و نه حکم.

«الذی هو مُشیِّء الشیء و محقِّق الحقیقه»

آنکه شیئیت به شیء می دهد و حقیقت را ثابت می کند او است.

«فهو الشیء بالحقیقه و لا شیء غیره»

حقیقتاً او شیء است و غیر از او کسی شیء نیست.

«وقد ورد اصدق ما قالته العرب قول لبید الا کل شیء ما خلا الله باطل»

وارد شده که صادقترین کلامی که عرب گفته قول لُبید شاعر است که اطلاق شیء کرده وگفته همه باطل اند به لحاظ ذات اما به لحاظ عطاء موجودند و به لحاظ عطا باقی اند یعنی آنچه که باقی می ماند عطاء الهی است و ذات اینها از بین رفتنی است اینکه گفته می شود (کُلُّ شَیءٍ هَا لِکٌ اِلَّا وَجهَهُ) (1)که «وجه» همان عطایی است که خداوند _ تبارک _ دارد. اما بقیه موجودات از ناحیه خودشان هلاکت است نه اینکه هالک به معنای این باشد که در قیامت، هلاک می شوند. بلکه همین الان این اشیاء هالک اند جزء وجهی که خداوند _ تبارک _ به آنها داده است که این وجه خداوند _ تبارک _ در آنها هم موجود است و هم باقی می ماند.

۱- (۲) قصص/سوره۲۸، آیه۸۸.

صفحه ۲۴۸ سطر ۱۵ قوله «ثم لما اوهم»

تا اینجا امام علیه السلام شیئیت را برای خداوند ـ تبارک ـ ثابت کردند به این صورتی که توضیح داده شده ممکن است شنونده یا کسی که به این روایت مرتبط می شود به نظرش برسد که خداوند ـتبارک ـ شیئی مانند بقیه اشیاء است امام علیه السلام این توهم را دفع می کنند ونمی گذارند این توهم در ذهن شنونده بیاید چون بلافاصله امام علیه می فرماید «غیرانه لا جسم و لاصوره» البته این قسمت از روایت، در نقلی که مرحوم قاضی سعید آوردند وجود ندارد زیرا در جلسه قبل بیان شد که این روایت، تقطیع شده و قطعه ای از آن در اینجا آمده است و الا کل این روایت در ابواب دیگر این کتاب می آید و لذا آن قسمت از روایت که در متن نیامده در اینجا آورده. امام علیه السلام فرمودند خداوند ـ تبارک ـ جسم وصورت نیست. با این کلام، توهم متوهم را که می توانست پیش بیاید دفع کردند یعنی تمام موجودات امکانی را دفع کردند.

«لاـ جسم و لا صوره» به معنای این است که اصلا موجود امکانی نیست چون اگر همه موجودات را ملاحظه کنید می بینید یا داخل در جسم اند یا داخل در صورتند حتی عقول داخل در صورت اند چون صورت عقلی اند. بعضی موجودات صورت عقلی اند و بعضی موجودات، صورت مادی اند و بعضی موجودات جسم اند و بعضی موجودات عَرَض اند که از عرض هم تعبیر به صورت می شود. ابن سینا در طبیعیات شفا اجازه داده که گاهی صورت گفته می شود و از آن اراده عرض می شود و گاهی هم صورت گفته می شود از آن اراده جوهر می شود لذا در وقتی که می خواهیم صورت را منحصر به جوهر کنیم می گوییم صورت جوهریه. یعنی قید «جوهریه» می آوریم و اکتفا به صورت نمی کنیم چون می دانیم صورت بر عرض هم اطلاق می شود.

همـانطور که توجه می کنیـد همه موجودات یا در صورت یا در جسم داخل می شونـد پس موجودات امکانی خارج از این دو نیسـتند ووقتی امـام علیه السـلام دربـاره خداونـد ــ تبـارک ــ جسـمیت و صورت بودن را نفی می کنـد یعنی تمـام موجودات امکانی را از ساحت قدس او نفی می کند و به این ترتیب توهمی را که می توانست پیش بیاید جلوگیری و دفع می کند.

توضیح عبارت

«ثم لما او هم القول بانه شیء التشبیه ازاله ــ علیه السلام ــ بقوله غیر انه لا جسم و لا صوره اذ الموجودات منحصره فیهما»

«القول» فاعل برای «اوهم» است و «التشبیه» مفعول است.

ترجمه: گفته امام ــ علیه السلام ــ که فرمود خداوند ــ تبارک ــ شیء است ممکن است تشبیه را به توهم سامع بیندازد تا فکر کند خداوند ــ تبارک ــ شیئی مانند بقیه اشیاء است. چون این توهم ممکن است پیش بیاید اما این توهم را ازاله کردند و دفع کردند به قول خودشان که فرمودند «غیر انه لا جسم و لا صوره» یعنی شیء است ولی نه شیئی که جسم یا صورت باشد.

سوال: چگونه این کلام آن وهم ازاله می کند؟

جواب: با عبارت «اذ الموجودات» بیان می کند که چگونه آن وهم را ازاله می کند.

«اذا الموجودات» تعلیـل برای «ازاله» است، چرا این کلاـم آن وهم را ازاله می کنـد؟ چون این کلاـم، تمام ممکنات را نفی می کند و وقتی تمام ممکنات را نفی کرد آن توهم خود بخود ازاله می شود.

ص: ۴۵۹

«اذ الموجودات منحصره فیهما»: همه موجودات امکانی منحصر در این دو هستند که یا جسم اند یا صورتند وقتی که ما این دو را از خداوند ـ تبارک ـ نفی کنیم معنایش این است که تمام موجودات امکانی را نفی کردیم یعنی در واقع تشبیه را نفی کردیم.

«لان الصوره تعم المجردات والصور و الا عراض المادیه کما لا یخفی»

زیرا صورت شامل می شود مجردات را و صورِ حالّه در مواد و اعراض مادیه را، چیزی باقی نمی ماند جزء جسم. صورت، همه اینها را شامل می شود. جسم هم شامل جسم می شود و همه ممکنات داخل این دو می شوند.

«اذا الحقائق الکلیه صور»

مرحوم قاضی سعید می خواهد صور را معنی کند تا بسیاری از موجودات امکانی داخل در همین صورت شوند. حقایق کلیه، صُوَرند. اما حقایق کلیه به چه معنی است؟ قبلا خواندیم که در جهان، نفس کلّی داریم البته عقل کلی هم گفته شده است. در فلسفه «عقل کلی» نمی گویند بلکه تعبیر به «عقل الکل» می کنند. همینطور «نفس الکل» می گویند و تعبیر به «نفس کلی» نمی کنند «نفس کلی» را عرفا مطرح می کنند. طبیعت کلی را هم عرفا قائل اند. فلاسفه، طبیعت را در خارج به نعت کلیت موجود نمی دانند و می گویند در ضمن افراد طبیعت موجود است یعنی کلی طبیعی در خارج موجود نیست بلکه در ضمن افراد موجود است ولی عرفا می گویند طبیعت کلی و نفس کلی در خارج وجود دارد اما فلاسفه می گویند نفس کلی نداریم آنچه وجود دارد نفوس جزئیه است. یا آنها می گویند عقل کلی داریم ولی اینها می گویند عقل جزئی و شخصی داریم البته عقل الکل و نفس الکل گفته می شود و فلاسفه در تفسیر آن در وجه ذکر می کنند:

۱ _ نفس الکل یعنی نفس مدبر فلک نهم است و عقلی که نفس فلک نهم را تدبیر می کند. نفس فلک نهم را نفس الکل می گویند و عقلی که نفس فلک نهم را تدبیر می کند عقل الکل می گویند.

۲ _ تمام نفوسی که مربوط به افلاک اند. چه فلک نهم چه غیر فلک نهم به آنها نفس الکل گفته می شود و تمام عقولی که مدبر این نفوس اند به آنها عقل الکل گفته می شود فلاسفه عقل کلی و نفس کلی را مطرح نمی کنند. همچنین طبیعت کلیه را مطرح نمی کنند اما عرفا اینها را مطرح می کنند که بحث اینها را قبلا خواندیم. تمام نفوس جزئیه ارضیه و سماویه همه از نفس الکل یا نفس کلی تنزل می کنند تمام طبایع جزئیه که در جهان هستند از آن طبیعت کلّی تنزل می کنند.

اینها را حقایق کلیه می گوییم که همه حقایق کلیه، صُوَرند. ممکن هم هست حقایق کلیه را عبارت از صور معقوله ای که ما داریم بدانید که به قول مرحوم صدرا «با تفسیری که مرحوم صدرا می کند» این حقایق کلیه در خارج موجودند و وقتی من در ذهنم تصورشان می کنم در واقع آنها را مشاهده می کنم و با مشاهده آنها صورت عقلیه درذهن من می آید و الا این حقایق عقلیه همه آنها در خارج موجودند مثلاـ یک قانون فیزیکی تعقل می شود در جهان و در عالم عقول است من آن قانون را مشاهده می کنم و متوجه این قانون می شوم. آنچه که در ذهن من می آید عکسی است که در خارج وجود دارد چون تمام معقولات ما را در خارج موجود به وجود جوهری می داند اگر چه این صورت معقوله در نفس من به عنوان یک کیف نفسانی موجود است ولی در خارج به عنوان یک جوهر موجودات که به اینها هم حقایق کلیه می گوییم.

ص: ۴۶۱

«و الانوار المجرده صور»

انوار مجرده، شخصیات عقول اندیا شخصیات نفوس اند.

حال مجرد می تواند مجرد تام باشد و می تواند مجرد ناقص باشد مثلا مجرد برزخی مثل نفس باشد.

« و الصور الجوهریه و الاعراض کلها صور»

صور جوهریه که همین صور موجود در عالم طبیعت است که حلول در جسم و ماده می کنند.

ترجمه: صور جوهریه و اعراض همه آنها صورند که این صور جوهریه واعراض مربوط به همین عالم ماده می شوند.

تـا اینجـا معلوم شـد که صورت خیلی دامنه وسـیعی دارد که شامل این همه موارد می شود. حال کنار صورت، جسم راهم قرار دهید در اینصورت هیچ ممکنی بیرون از این دو «صورت و جسم» نخواهد بود.

«فهو تعالی شیء بخلاف هذه الاشیاء»

مراد از «هذه الاشیاء»، صور است یا بعضی از آن اشیاء شامل جسم هم می شود.

سوال: جای جسم در کجا است که مرحوم قاضی سعید آن را ذکر نکرده و در عبارت نیاورد؟

جـواب: اینکه در عبـارت نیـاورد به خـاطر این است که جـایش روشن است و نمی خواست جسم را بیـاورد بلکه می خواسـت صورت را تعمیم دهـد و الا جسم را ما می شـناختیم و احتیاج نـداشت آن را تعمیم کنـد و تعیین کند، ما جسم را می شـناختیم بقیه چیزها که جسم نیست را داخل در صورت کرد.

ممکن است کسـی «مثـل شـیخ اشـراق و مرحـوم خـواجه نصـیر» بگویـد که جسم بسـیط است یعنی جسم را عبـارت از صورت جسمیه می دانند. در اینصورت صور جوهریه شامل آن می شود. یعنی اگر جسم را بسیط بدانیم صور جوهریه بر آن اطلاق می شود و مصـداقی از صور جوهریه قرار می گیرد امـا اگر بسـیط نـداشتیم بلکه مرکب دانسـتیم همـانطور که بیـان کردیم مرحوم قاضـی سـعید می خواهد صورت را تعمیم دهد و به جسم کاری ندارد شـما باید جسم و صورت را در ذهن بیاورید و مجموعه را از خداوند ــ تبارک ــ نفی کنید.

تا اینجا روایت دوم تمام شد.

صفحه ۲۴۹ سطر اول قوله «الحدیث الثالث»

سه روایت پشت سر هم ذکر می شود که بعضی از عبارات این احادیث قبلا توضیح داده شوند و بی نیاز از توضیح مجدد هستند اما یک جمله در حدیث وجود دارد «خداوند تبارک خِلوٌ من خَلقه و خَلقُه خِلوٌ منه» که آن را اینجا توضیح می دهند

معنای این دو جمله روشن است ولی باید بررسی کرد که چه اقوالی در این دو جمله باطل می شود که این دو جمله، اقوال بسیاری از علمای عقلی را باطل می کند لذا باید اقوال باطله را بیان کنیم.

توضیح عبارت

«الحدیث الثالث باسناد عن زاره قال: سمعت ابا عبد الله ــ علیه السلام ــ یقول ان الله تبارک و تعالی خلو من خلقه و خلقه خلو منه»

مرحوم صدوق به سندش از زراره نقل می کند زراره می گوید شنیدم امام صادق علیه السلام این حدیث را فرمود

«و کل ما وقع علیه اسم شیء ما خلا الله عز و جل فهو مخلوق و الله خالق کل شیء تبارک الذی لیس کمثله شیء»

غیر از خداوند ــ تبارک ــ هر چیزی که بر آن، شیء اطلاق شود مخلوق است.

«الحدیث الرابع باسناده عن خثیمه عن ابی جعفر ــ علیه السلام ــ قال : قال: ان الله تبارک و تعالی خلو من خلقه و خلقه خلو منه و کل ما وقع علیه اسم فهو مخلوق ما خلا الله عز و جل»

ص: ۴۶۳

امام علیه السلام فرمود «کل ما وقع علیه اسم» و نفرمود «کل ما وقع علیه اسم شیء»

«شرح: فی بعض النسخ کل ما وقع علیه اسم شیء ما خلا الله عزوجل فهو مخلوق و الله تعالی خالق کل شیء»

در بعضی نسخ کلمه «شیء» آمده و عبارت «و الله تعالی خالق کل شیء» اضافه شده.

«الحدیث الخامس باسناده عن ابی المعزی رفعه عن ابی جعفر _ علیه السلام _ قال: ان الله تبارک و تعالی خلو من خلقه و خلقه خلو منه و کل ما وقع علیه اسم فهو مخلوق ما خلا الله عز و جل»

از اینجا وارد شرح این سه حدیث می شود.

«شرح یقال انا خلو من کذا ای خال منه »

مرحوم قاضی سعید ابتدا «خلو» را معنی می کند و می فرماید «خلو» به معنای خالی است دو جلمه در عبارت امام علیه السلام آمده است:

۱ _ خداوند _ تبارک _ از خلق خالی است.

۲ _ خلق خالی از خداوند _ تبارک _ است.

«و کونه تعالی خلوا من خلقه یبطل آراء طوائف کثیره من الناس»

«کونه خلوا من خلقه» باطل می کند آراء طوائف کثیره ای از مردم را

«احدها زعم من قال ان الممکنات عوارض للوجود الحقیقی الذی هو المبدأ تعالی»

قول اول: بعضی معتقدند که موجودات عارض اند بر وجود حقیقی که خداوند _ تبارک _ است وقتی موجودات عارض بر خداوند _ تبارک _ می شوند خداوند _ تبارک _ خالی از موجودات نیست چون معروض از عرض خالی نیست. اگر چیزی معروض برای عرضی شد از آن عرض خالی نیست حال اگر ممکنات به عنوان عارض بر این وجود حقیقی که وجود واجب تعالی است عارض بشوند لازم می آید که خداوند _ تبارک _ خالی از موجودات نباشد. قول امام علیه السلام که فرمود «خداوند _ تبارک _ از خلق خالی است» این رای را باطل می کند.

توضیح قول اول: عرفا معتقدند که از خداوند ــ تبارک ــ یک فعل صادر شده و آن فعل را وجود منبسط می نامند و می گویند خداوند ــ تبارک ــ این وجود را در ازل صادر کرد و این وجود، ازل تا ابد را پر کرد و دیگر احتیاجی نیست که خداوند ــ تبارک ــ وجودی را افاضه کند یعنی وجود، افاضه شد و همه جای عالم را پُر کرد و جایی، خالی نمانده که بخواهد آنجا را با وجود پر کند. این وجودی که فعل اوست و وجود منبسط است تمام جهان را از ازل تا ابد پر کرده است و آیه قرآن که می فرماید (وَ مَا اَمرُنَا اِلَّا وَاحِدَهٌ)(۱)را حمل بر همین می کنند که ما یک چیز بیشتر خلق کردیم.

عرفا معتقدند که ماهیات ممکنه را خداوند ــ تبارک ــ بر روی وجود منبسطی که من الازل الی الابد را پر کرده عارض می کند. آن ماهیت ها، عارض اند با این وجود که معروض است متحد می شوند. هر ماهیتی سهم خودش را از این وجود دریافت می کند و حدی بر این وجود وارد می کند در اینصورت موجود محدودی به نام انسان و ارض و سماء درست می شود.

موجودات به این نحوه موجود می شوند که ماهیات آنها عارض بر وجود می شود و با عروض این ماهیت بر وجود، اتحاد بین این ماهیت و سهمی که از وجود دارد حاصل می شود و این وجود و ماهیت متحد یکی از انواع موجودات را درست می کند. به تعبیر دیگر گفته می شود نور این وجود منبسط بر ماهیات که مختلف و متعددند می تابد و این نور با این ماهیات متحد می شود و موجودات جهان ساخته می شوند این، کلام عرفا بود.

۱- (۳) قمر/سوره۵۴، آیه ۵۰.

عرفا، ماهیات یا اشیاء را عارض بر وجود منبسط می کنند یعنی عارض بر فعل خداوند ـ تبارک ـ می کنند نه اینکه عارض بر خود خداوند ـ تبارک ـ کنند. اگر کسی بخواهد ماهیات را عارض بر خود خداوند ـ تبارک ـ کند لازم می آید خداوند ـ تبارک ـ را «خلو من خلقه» قرار ندهد و کلام امام علیه السلام کلام این قول راباطل می کند.

ترجمه: یکی از این آرائی که با کلام امام باطل می شود گمان کسی است که می گوید ممکنات، عوارض وجود حقیقی هستند وجودی که مبدأ تعالی است.

اگر مرحوم قاضی سعید عبارت «الذی هو المبدأ تعالی» را نمی گفت می توانستیم بر قول عرفا که قائل به وجود منبسط اند تطبیق کرد ولی چون این عبارت را آورده ظاهراً نظری به آن قول عرفا ندارد. گروهی معتقدند که تمام موجودات عارض بر ذات واجب تعالی هستند که قول اینها باطل شد ولی کسانی که می گویند موجودات و ماهیات آنها بر وجود منبسط که فعل خداوند ـ تبارک ـ است عارض اند قول آنها را باطل نکرد چون امام علیه السلام نفرمود فعل خداوند ـ تبارک ـ از خلق خداوند ـ تبارک ـ خالی است بلکه فرمود خود خداوند ـ تبارک ـ از خلق خودش خالی است پس باید موجودات را عارض بر خود خداوند ـ تبارک ـ نکرد اما اگر عارض بر فعلش شود اشکال ندارد لذا این کلام، قول عرفا را رد نمی کند بلکه قول دیگری را رد می کند.

ص: ۴۶۶

«و الثانی: قول من زعم ان الصوره المعقوله قائمه به تعالی او فی صقع من الربوبیه»

بیان قول دوم: صور حسیه چه محسوس به حس ظاهر باشند چه محسوس به حس باطن باشند محل آنها خود بدن انسان است یعنی محل آنها آلت الحس است یعنی محل صورت مبصره، چشم است یا به عبارت دقیق تر، محل صورت مبصره، ملتقی العصبتین است. محل مصور مسموعه، عصبی است که در پرده گوش قرار داد. پس محل صور محسوسه مشخص است اما صور معقوله مجردند و به نظر می رسد که محل ندارند جایگاه اینها کجاست؟

در جواب این سوال سه مذهب وجود دارد:

۱ ـ مذهب مشاء: جایگاه صورت معقوله، عقل فعال است و در عقل فعال موجودند ما اگر بخواهیم به یکی از این صور معقوله دسترسی پیدا کنیم باید به عقل فعال متصل شویم «نباید متحد شویم. اتحاد را رد می کنند» در اینصورت، صورتی که آمادگی ما را با عقل فعال فراهم کرد می بینیم اما بقیه صور را نمی بینیم. همین صورتی که ما آماده برای ادراک آن شدیم را می بینیم مثلا ـ فرض کنید صورت انسانی را حس کردیم و تجرید کردیم در اینصورت که تجرید کردیم آماده می شویم تا صورت عقلی انسان را ببینیم در این صورت با عقل فعال متصل می شویم و صورت عقلی انسان را در عقل فعال می بینیم. علت اینکه فقط صورت عقلی انسان را می بینیم این است که مقدمات دیدن صورت انسان را فراهم کرده بودیم نه اینکه مقدمات دیدن صورتهای دیگر را فراهم کرده باشیم.

۲ _ مذهب مرحوم صدرا: صور عقلیه می توانند در عقل فعال موجود باشند می توانند در عالم عقول موجود باشند می توانند در رب النوع انسان موجود باشند و ما با هر کدام که مرتبط شویم صورت عقلیه را درک می کنیم یعنی مرحوم صدرا معتقد است صور عقلیه در عالم عقل موجودند چه در عقل فعال چه در عقل اول چه در عقل پنجم وجه در عقول ارضیه که مربوط به ما هستند وجه آنها که مستقلا به عنوان یک جوهر عقلی در عالم عقل است. همه اینها هست و ما در وقتی که می خواهیم تعقل کنیم با عقل فعال، متحد می شویم «اما مشاء می گفت متصل می شویم» یا با رب النوع خودمان متحد می شویم یا با صور عقلیه متحد می شویم و تعقل می کنیم. پس جایگاه صور عقلیه، عالم عقول است حال عالم عقول می خواهد در ذات عقل فعال یا رب النوع یا هر چیز دیگر باشد.

۳ _ مذهب سوم: صور معقوله در ذات واجب تعالی است و ما اگر بخواهیم تعقل کنیم باید صور معقوله را در ذات واجب تعالی مشاهده کنیم. این مذهب سوم، نظر گروهی است که در عبارت شارح «و الثانی قول من زعم...» می خواهیم رد کنیم. این گروه خداوند _ تبارک _ را خالی از موجودات خارجی قرار دادند اما خالی از صور معقوله قرار ندادند در حالی که صور معقوله هم خلق خداوند _ تبارک _ هستند. هر چه در جهان هست خلق و مخلوق است حتس صور معقوله ما هم مخلوق است منشا صور معقوله ما هم معقول است سپس گفتند صور معقوله ما در خداوند _ تبارک _ هستند پس خداوند _ تبارک _ را خالی از خلق قرار ندادند. قول این گروه هم با کلام امام علیه السلام رد می شود که فرمود «ان الله خلو من خلقه»

ترجمه: قول دوم قول کسی است که گمان کرده صورت معقوله قائم به خداوند تبارک است «یا بعضی مقداری پایین تر آمدند و گفتند» قائم به صقع از ربوبی است «یعنی از درجه الوهیت به درجه ربوبیت آمدند و صور معقولیه را در ربوبیت قرار دادند نه در الوهیت. ولی بالاخره در خداوند ـ تبارک ـ قرار دادند ولی در مرتبه ربوبیت است چون مرتبه ربوبیت بعد از مرتبه الوهیت است زیرا مرتبه الوهیت مرتبه اسماء و صفات است اما مرتبه ربوبیت مرتبه فعل است که خداوند ـ تبارک ـ آنجا پرورش می دهد و ربّ عالم است و مرتبه ربوبیت را گفتند جایگاه صور معقوله است. فرقی نمی کند چون در هر دو بیان، صور معقوله را در خداوند ـ تبارک ـ بردند چه در مرتبه الوهیت ببرند چه در مرتبه ربوبیت ببرند.

«و الثالث ظن من رای ان الله یوصف بطبایع الامور الموجوده فی الخلق المجعوله له تعالی»

«المجعوله» صفت «طبایع» است.

بیان قول سوم: اموری که در جهان موجودند «یعنی خلایق» دارای طبایع اند اما کدام امور دارای طبایع اند؟ بعضی امور دارای طبیعت اند مثل موجودات عالم عنصر دارای طبیعتند اما بعضی امور دارای طبع یا طباع اند مثل عالم افلاک که عالم عنصر نیست همچنین نفوس دارای طبع یا طباع اند. یعنی طبیعت را بر عالم عنصر اطلاق می کنیم ولی طبع و طباع را عام قرار می دهیم که هم بر عالم عنصر اطلاق می کنیم هم بر عالم فلک و حتی بر نفوس اطلاق می کنیم. این موجودات همه دارای طبع اند در اینجا لفظ طبایع بکار رفته که جمع طبیعت است اگر معنای اصطلاحی را بخواهیم اراده کنیم مراد طبیعت در عالم عنصر است. این قائل طبع یا طبیعت را اراده کرده و کلام مرحوم قاضی سعید که به صورت جمع آورده و تعبیر به طبایع کرده نشان می دهد که طبیعت را اراده کرده است شاید کسی معنای اصطلاحی را رعایت نکند و طبیعت را بر تمام ما سوی الله اطلاق کند. «بنده می خواهم کاری کنم که طبیعت را توسعه بدهم» شخصی اینگونه می گوید که خداوند ـ تبارک ـ موصوف به طبایع خلایق است و چون موصوف به طبایع است طبایع را صادر می کند سنخیت با این معالیلش دارد که این معالیل را جعل می کند. سنخیتش در این است که اینها طبیعتند آن هم موصوف به طبیعت است نه اینکه خودش طبیعت است بلکه موصوف به طبیعت خودش یک ذات است که همه این طبایع را دارد. چون این طبایع را دارد لذا صادر می کند. قانون سنخیت هم همین را می گوید که باید بین علت و معلول، مسانخت باشد.

این قول هم خداونـد _ تبـارک _ را از خلق خالی نکرد. و مراد از خلق، طبیعت است و طبیعت را در خداونـد _ تبارک _ بُرد ولی به عنوان یـک وصف بُرد و گفت وصف خداونـد _ تبـارک _ است نه ذات خداونـد _ تبـارک _ . بالاـخره خداونـد _ تبارک _ خالی از طبیعت و خلق نشد. قول امام علیه السلام که می فرماید «خلو من خلقه» این قول را هم رد می کند.

ترجمه: گمان کردنـد که خداونـد _ تبارک _ موصوف به طبایع اموری است که این طبایع در خلق موجودنـد و به جعل الهی در خلق موجود شدند خود خداوند _ تبارک _ هم موصوف به آن طبایع است.

«و الرابع رای من ظن ان الوجود الحقیقی الـذی هو جزئی حقیقی فی اعلی مراتب الشده و مشـتمل علی جمیع مراتب ماتحته من الموجودات الممکنه»

قول چهـارم: قولی است که شـباهت زیـادی بـا تشـکیک وجود دارد اما تشـکیک نیست. این قول، معتقـد است که خداونـد _ تبـارک _ جزئی حقیقی و شـخص است. کلی نیست که مشـتمل بر کثیرین باشـد. اما چون در عالیترین مرتبه وجود قرار گرفته مشتمل بر وجودات مادون است نه به نحو اشتمال کلی بر مصادیق، بلکه به نحو اشتمال شخص بر مادون خودش. چون خداوند _ تبـارک _ را شـخص قرار داد نه کلّی. و او را مشـتمل بر افراد قرار نـداد بلکه گفت خداونـد _ تبـارک _ وجـود دارد و در عـالیترین درجه وجود قرار دارد ولی مشـتمل بر همه مـادون است معنـای این قول چگونه بیـان می شود به سه صورت می توان قول سوم را معنی کرد.

معنای قول سوم:

معنای اول: خداوند ـ تبارک ـ در شدت وجود است و تمام مراتب کمالی پایین تر از خودش را دارد نه به این معنی که این وجودِ محدودی که مثلاـ در درجه دهم قرار دارد خداوند ـ تبارک ـ هم همین وجود را داشته باشد. وجود دهم مثلا برای فلان جسم است و وجود پنجم مثلا برای فلان عقل است یعنی محدود است لذا نمی گوییم خداوند ـ تبارک ـ اینها را دارد خداوند ـ تبارک ـ آن وجودِ نامحدود را دارد و وجودِ نامحدود درجه اش طوری است که همه این درجات در او هست. نه اینکه به وصف محدودیت در خداوند ـ تبارک ـ هستند. این مطلب را در ضمن مثال بیان می کنیم ولی می دانید که اگر عقلی را با حسی بخواهیم بیان کنیم فارق های زیادی پیدا می کند اما ما به وجه شبیه کار داریم. از طرفی در وجه شبه آن طور که باید مطلب عقلی منعکس شود منعکس نشده است. فرض کنید عدد ۱۰۰ که مشتمل بر تمام مادون خودش است یعنی بر ۹۹ تا عدد مشتمل است اما آیا معنایش این است که ۹۹ و ۹۸ و ۹۷ و... تا عدد یک موجودند یا اینکه ۱۰۰ موجود است؟ گفته می شود که عدد ۱۰۰ موجود است و اعداد دیگر را هم اگر حساب کنی در عدد ۱۰۰ موجودند اما به وصف محدودیت در عدد ۱۰۰ نیستند. عدد ۹۹ به عنوان اینکه ۹۹ است و ۱۰۰ نیست در عدد ۱۰۰ وجود ندارد. عدد ۵۰ به عنوان اینکه ۵۰ است و ۱۰۰ نیست در عدد ۱۰۰ وجود ندارد. بلکه عدد ۱۰۰، همان عدد ۵۰ و ۶۰ و ۶۵ و ... بدون محدودیت است دقت شود که این مثالها برای تقریب به ذهن است.

یکبـار گفته می شـود این وجود، وجود شدیـد است. اینکه گفته می شود مشـتمل بر مـادون است مراد این می باشـد پس هیچ یکْ از وجود ما دون در وجود شدید نمی آید. یعنی وجودی است که همه را دارد ولی هیچکدام از آن همه نیست.

معنـای دوم: آن که در عـالیترین مرتبه وجـود قرار دارد در مکـان خـودش است و موجـودات پـایینی هم هر کـدام مرتبه وجود خودشـان را دارنـد. حقیقت این موجودات پـایینی در عـالیترین مرتبه وجود قرار دارد ولی مرتبه آنهـا در آنجا موجود نیست به عبارت دیگر مرتبه، مقوّم شـیء است این مرتبه، مقوم عقلیت است و این مرتبه، مقوم نفسـیت است. اگر مرتبه برداشـته شود آن ذات، عوض می شود ما این مراتب را بالا نمی بریم بلکه حقیقت را بالا می بریم. این هم تشکیکْ است.

معنای سوم: عالی، همه دانی را داشـته باشد. یعنی عدد ۱۰۰، عدد ۵۰ را به عنوان اینکه ۵۰ است داشته باشد نه ۵۰ که غرق در ۱۰۰ است. یعنی عـدد ۵۰ که محـدود است را داشته باشـد یعنی مجموعه محـدودها باشـد و از اشـتمال بر این محـدود ها این موجود ساخته شده باشد اینجا گفته می شود جزئی است که مشتمل بر مادون است.

این قولی است که مرحوم قاضـی سعید آن را رد می کند و قولی است که خداوند ـ تبارک ـ آن را «خلو من خلقه» قرار نمی دهد چون مادون، خلق هسـتند این قول می گوید خداوند ـ تبارک ـ مشـتمل بر مادون «یعنی خلق» است پس «خلو من خلقه» نیست لذا قول امام علیه السلام او را رد می کند.

ص: ۴۷۲

آن قول تشکیک، خداونـد ـ تبارک ـ را «خلو من خلقه» قرار می دهد چون خلق را محدود می گیرد و محدود را در ساحت خداونـد ـ تبارک ـ راه نمی دهد و خداوند ـ تبارک ـ را مشـتمل بر این محدود ها قرار نمی دهد اگر خداوند ـ تبارک ـ مشـتمل بر محـدودها شود بیان کردیم که خِلو از آن محدودها نخواهد بود ولی قائل به تشـکیک، خداوند ـ تبارک ـ را خلو قرار میدهـد. قول امام علیه السـلام قول آنها را رد نمی کند مگر اینکه ما حتی این را هم ایراد بگیریم که اگر محدودیت را هم نیاوریـد و بخواهیـد حقیقت را در ذات واجب تعـالی بیاوریـد اشـتباه است. به عبارت دیگر موجودات، رقیقه انـد و خداونـد ـ تبـارک ـ، حقیقت است اگر رقیقت را در حقیقت ببریـد اشـتباه است امـا اگر رقیقت را عـالی کنیـد تـا حقیقت شود و بگویید حقیقت در آنجا است اشکالی ندارد یعنی کسانی که قائل به تشکیک و تنزل هستند همین حرف را می گویند یعنی می گویند این موجودات رقیقه آن حقیقت انـد و حقیقت آنهـا را در آنجا است نه خودشان. یعنی رقیقه در آنجا وجود نـدارد زیرا رقیقه، ملـک اوست نه خود او. این گروه خداونـد ـ تبـارک ـ را مشـتمل بر خلق قرار نمی دهـد تـا «خلو من خلقه» آن قول را بـاطل کنـد. آن که می گویـد رقیقه به عنوان اینکه رقیقه است در حقیقت، وجود دارد قولش بـا کلاـم امام که فرمود «خلو من خلقه» رد می شود.

ص: ۴۷۳

ظاهر کلام مرحوم قاضی سعید این است که به قولِ باطل اشاره می کند چون کلمه «مشتمل» و «موجودات ممکنه» می آورد که این کلمات نشان می دهد که کسی هست که می گوید خداوند _ تبارک _ واحد شخصی و جزئی حقیقی است که مشتمل بر همه ممکنات است نمی گوید مشتمل بر حقیقت ممکنات است. ولی چون مرحوم قاضی سعید با تشکیک هم مخالف است بنده احتمال می دهم که مرحوم قاضی سعید نظر به تشکیک هم دارد اگر چه کلامش این را نمی رساند.

ترجمه: باطل می شود رأی کسی که گمان می کند وجود حقیقی که جزئی حقیقی است در اعلی مراتب شدت است و مشتمل بر تمام مراتبی است که در تحتش هستند که آن مراتبِ تحتش عبارت از موجودات ممکنه هستند.

«الخامس حسبان من اعتقد الاتحاد بالسنخ للواجب و الممکن»

قول پنجم: در قول پنجم چند قول ذکرمی شود. بعضی معتقدند که علت و معلول باید مسانخ باشند. مسانخ به معنای متحد در سنخ است. بین خداوند _ تبارک _ و خلق، اتحاد در سنخ قائل اند چه سنخِ ماهوی باشد چه سنخِ وجودی باشد.

ممکن است گفته شود این دو از سنخ یکدیگرند وهر دو از حقیقت وجودند ممکن است گفته شود این هم سنخ با آن است یعنی هر دو مثلا ماهیت انسانی دارند یعنی سنخ ماهوی دارند.

مرحوم قاضی سعید می فرماید این قول باطل است چون خداوند _تبارک _ مشتمل می شود بر سنخی که ممکنات مشتمل بر آن سنخ اند قهراً این سنخی که در ممکنات است خلق خداوند _ تبارک _ است و همان هم در خود واجب تعالی می آید و واجب، «خلو من خلقه» نمی شود و روایت آن را رد می کند.

توضیح: حکما نوعا قائل به سنخیت بین علت و معلول هستند. کلام مرحوم قاضی سعید نشان می دهد که این حرف مردود است. کلام حکما را چگونه باید توجیه کرد؟ آیا مثل کلام مرحوم. قاضی سعید رد کنیم یا توجیه کنیم؟

قائل به تشکیک می گوید مرتبه، مقوّم است بنابراین اگر این عقل یا نفس یا ماده وجودی دارد چون وجودش در مرتبه خاصی است این وجود با وجود الهی هیچ مسانختی ندارد جزء در حقیقت وجود بودن. که این حقیقت، مشترک نیست چون مرتبه ها نمی گذارند مشترک باشد زیرا مرتبه، مقوّم است او در عالی ترین مرتبه است که مرتبه وجوب است و بقیه در مراتب امکانی اند حال هر چقدر بین خود ممکنات اختلاف مرتبه باشد هیچکدام به مرتبه واجب نمی رسند و مرتبه، مقوم است لذا آن وجود با این مرتبه که مقوّم است هیچ وقت با موجودات دیگر مسانخ نیست. بله در حقیقتِ وجود «نه تنها در مفهوم وجود که همه قبول دارند مشترک است بلکه در حقیقت وجود» مسانخ اند این وجود وقتی تنزل می کند خواص تنزل به همراهش می آید یکی از خواص تنزل مثلا- جسمیت است این مطلب عقلی که در ذهن من است صوتی همراه آن نیست. مُرکَّبی آن را رنگین نکرده است اما وقتی همین مطلب عقلی را تنزل می دهیم و روی کاغذ می آوریم همراه مرکّب می شود. وقتی تنزل می دهیم و به بیان می آوریم با صورت همراه می شود. خاصیت تنزل این است و الا- مطلب عقلی همراهش نه صوت است نه مرکب است. این وجود هم وقتی تنزل می کند جسم همراهش می آید، جسم را خداوند ـ تبارک ـ جعل نمی کند بلکه وجود را تنزل می دهد و این وجود متنزل باید همراه با جسمیت شود. در خداوند ـ تبارک ـ جسم نیست چون تنزل نبوده است. این جسم، خاصیت تنزل است آن هیولی، خاصیت تنزل است. این خاصیت ها که برای تنزل اند نباید در حقیقت، راه پیدا کنند پس مسانخت در جسمیت لازم نیست پس اینکه گفته می شود که خداوند ـ تبارک ـ جسم نیست پس چگونه جسم را ساخته است جوابش روشن شد زیرا خداوند ـ تبارک ـ جسم را نساخته است بلکه وجود را تنزل داده است و خاصیت وجود این است که وقتی تنزل پیدا می کند در این مرتبه، همراه با این حدّ باشد و در آن مرتبه هم همراه با جسم باشد و چون این همراهی لازم است وقتی خداوند ـ تبارک ـ وجود را تنزل می دهد آن جسم هم ساخته می شود پس جسم، مخلوق خداوند ـ تبارک ـ می شود ولی به این صورت، مخلوق می شود، نه اینکه خداوند ـ تبارک ـ جسم را جعل کرده باشد بلکه وجود را تنزل داده است و جسم به عنوان لازم این مرتبه جعل شده و لازم، جعل مستقل ندارد.

ص: ۴۷۵

اگر کسی مسانخت را اینطور قائل شود «که در حقیقتِ وجود، سنخیت است و در مازاد بر آن سنخیت نیست» آیا با کلام امام علیه السلام رد می شود یا نه؟ ظاهر عبارت مرحوم قاضی سعید این است که این هم مردود است زیرا این هم یک نوع مسانخت است لااقل مسانخت در اصل و حقیقت وجود است. عرفا قائل به مسانخت نیستند آنها می گویند خداوند _ تبارک _ وجود است و خلق، وجود نیست نه وجود رقیقه است نه وجود دارای مرتبه است اصلا وجود نیست بلکه حاکی از وجود است وچون حاکی از وجود است به تسامح ومجاز به او موجود می گوییم. اما منظور آنها چیست؟ وجود را چگونه معنی می کنند؟ عرفا نمی خواهند هستی را از ما بگیرند. آنها وجود را طوری معنی می کنند که خواصِ واجب تعالی باشد و ما از آن وجود بهره مند نباشیم فقط حاکی از آن وجود باشد. بحث عرفا در جای خود باید بشود آنچه ما می خواهیم بیان کنیم این است که سنخیت اگر گفته شود به قول مرحوم قاضی سعید، خداوند _ تبارک _ مشتمل بر خلق می شود در حالی که در روایت آمده «خلو من خلقه» پس این قول باطل میشود.

قول دیگری در اینجا وجود دارد که نظیر همین سنخیت است و می گوید خلایق، ترشحِ وجود واجب اند. گاهی ما هم خودمان می گوییم علم ما ترشحی از علم خداوند _ تبارک _ است یا مثلا وجود ما ترشحی از وجود خداوند _ تبارک _ است. منظور ما از ترشح، مفاد حقیقی ترشح نیست و الّا شرک می شود وقتی شما آبی را می ریزید قطره ای از آن ترشح می کند آن قطره، از آن آب جدا شده است هیچ وقت علم ما جدا شده از علم خداوند _ تبارک _ نیست و الا علم خداوند _ تبارک _ باید کم شود. وجود ما جدا شده از وجود خداوند _ تبارک _ نیست که بخشی از وجود خداوند _ تبارک _ جدا شده باشد و ما به وجود آمده باشیم در اینصورت وقتی خداوند _ تبارک _ بی نهایت خلایق را خلق می کند خودش باید تمام شود لذا ترشح، تعبیر غلطی است.

اینکه ما تعبیر به ترشح می کنیم معنای حقیقی ترشح نیست. پس ترشح، تعبیر غلطی است. بلکه کنایه می آوریم از اینکه افاضه ای است از طرف خداوند _ تبارک _ بدون اینکه چیزی از خداوند _ تبارک _ کم شود مثل اینکه فرض کنید گفته شود این شخصی که مطلب عقلی خودش را به زبان می آورد کلماتش، ترشح آن امر معقولی است که در ذهن می آورد. این ترشح، ترشح حسی نیست. ترشح عرفی نیست تا گفته شود چیزی از علم او جدا شد و علمش کم شد. با اینکه از علم خودش استفاده می کند و آن را تنزلمی دهد ولی چیزی از علم او جدا نمی شود پس اینکه ما می گوییم این صفت ما، ترشح صفت خداوند _ تبارک _ است این را اراده می کنیم نه معنای حقیقی ترشح را. اگر کسانی معنای حقیقی ترشح را افاده کرده باشند قولشان رد می شود مثل این است که همه موجودات در خداوند _ تبارک _ هستند و به صورت ترشح جدا می شوند حال فرض کنید که ذات خداوند _ تبارک _ را کم نمی کنند. ذات خداوند _ تبارک _ به جای خودش است و موجودات در ذات خداوند _ تبارک _ قرار دارند و وقتی ترشح می شود این موجودات بیرون می آیند. این قول هم باطل است چون نشان می دهد که خداوند _ تبارک _ مشتمل بر خلق است و جمله امام علیه السلام که می فرماید «خلو من خلقه» آن را باطل می کند.

ص: ۴۷۷

ترجمه: پنجم، گمان کسی است که اعتقاد دارد اتحادِ به سنخ را برای واجب و ممکن «یعنی می گوید سنخ واجب و ممکن، متحد است و یک سنخ دارند.

«و کذا القول بالرشح»

قول به ترشح هم باطل شد.

«و بانه سبحانه کالبذر للموجودات الی غیر ذلک من الآراء الباطله»

یعنی خداوند ـ تبارک ـ چیزی است که اگر آن را باز کنید این موجودات می شود. درختی که از درون هسته بیرون می آید باز شده ی همین هسته است یعنی ریشه و تنه و ساقه و برگ و میوه در این بذر وجود دارد وقتی این بذر شکفته می شود همه این ها که در درونش بودند بیرون می آیند. او می گوید همه این موجوداتی که می بینی باز شده خداوند ـ تبارک ـ است. اگر خداوند ـ تبارک ـ را باز کنید همه این موجودات می شود. اگر همه موجودات را ببندی خداوند ـ تبارک ـ می شود. که این قول گذشته از کفر بودنش، اشتمال خداوند ـ تبارک ـ را به خلق تبیین می کند و عبارت امام «خلو من خلقه» آن را رد می کند.

نکته: ممکن است کسی قول به ترشح را با بذر للموجودات یکی کند ولی ظاهراً با هم فرق دارند.

تا اینجا عبارت «خلو من خلقه» را بیان کردیم. الان باید بیان کنیم که خلق، خلو از اوست به چه معنی است

معنای جمله «خلقه خلو منه» و رد نظریات مخالف آن/ خداوند ـ تبارک ـ شیء است/ حدیث سوم و چهارم و پنجم/ باب هفتم ۹۳/۰۲/۱۴

ص: ۴۷۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: معنای جمله «خلقه خلو منه» و رد نظریات مخالف آن/ خداوند ــ تبارک ــ شیء است/ حدیث سوم و چهارم و پنجم/ باب هفتم.

«و اما خلو الخلق منه فیهدم اصولا»(۱)

بحث درتفسیر روایت پنجم بود از روایاتی که اطلاق شیء را بر خداوند ــ تبارک اجازه می دادند. دو جلمه در این روایت بود که می خواستیم که آن دو جمله را معنا کنیم:

۱ ــ «ان الله تبارک و تعالی خلو من خلقه» که توضیح این جلمه گذشت.

۲ ــ «و خلقه خلو منه» است می خواهیم این جلمه را توضیح بدهیم و بیان کنیم به توسط این جمله، سه قول رد میشود.

قول اول: قول کسانی که قائل به حلول یا اتحادند. در علم کلام این بحث مطرح شده که آیا ممکن است خداوند ــ تبارک ــ در چیزی حلول کند یا ممکن است خداوند ــ تبارک ــ با چیزی متحد شود؟ هر دو مطلب را رد می کنند نه حلول و نه اتحاد را اجازه می دهندولی کسانی هستندکه قائل به حلول یا اتحاد می شوند. مسیحیّون که تصریح به حلول دارند و معتقدند که خداوند ــ تبارک ــ در حضرت عیسی علیه السلام حلول کرده است بعضی از طوایف یهود هم این چنین اند که خداوند ــ تبارک ــ را حالّ در انسان قرار می دهند. شاید از ظواهر بعض کلمات صوفیه بتوان این مطلب را استفاده کرد.

ص: ۴۷۹

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۵۰، س۱۲.

وقتی امام علیه السلام می فرمایند خلق، خالی از خداوند ــ تبارک ــ هست حلول و اتحاد هر دو رد می شوند چون حلول به معنای عدم خالی بودن است زیرا وقتی چیزی در چیزی حلول می کند آن محل، خالی از حالّ نیست. اما وقتی دوچیز با یکدیگر متحد می شوند بدون اینکه در یکدیگر حلول کنند آیا عدم خلا صدق می کند تا عبارت «خلو منه تعالی» آن را رد کند؟ ابتدا اتحاد را باید معنی کرد. اتحاد غیر از وحدت است زیرا اتحاد به این معنی است که دو شیء با هم به یک وجود موجود شوند و وقتی می توان گفت دو شیء با هم به یک وجود موجودند که به نحوی با هم یکی باشند مثلا هر موجودی که یکی از آنها بالقوه باشد و دیگری بالفعل باشد یکی متحصَّل باشد و دیگری لامتحصَّل باشد. هردو موجودِ اینچنینی، با هم متحد میشوند و ترکیب اتحادی پیدا می کنند. ترکیب اتحادی ازترکیب انضمامی قویتر است یعنی به حلول خیلی نزدیک است در صورتی که دو شیء به یک وجود موجود شوند متحدند و بیان کردیم که ترکیب آنها از ترکیب انضمانی قویتر است و به حال و محل خیلی نزدیکند لذا می توان گفت که اگر خداوند ــ تبارک ــ با خلق متحد است خلق از خداوند ــ تبارک ــ خالی نیست. سپس کلام امام علیه السلام که فرمود «خلقه خلو منه» این مدعا را رد میکند اما در یکتفسیر دیگری، اتحاد به صورت دیگر معنی می شود. در این تفسیر، اتحاد به معنای وجود واحد داشتن بود که توضیح دادیم اما در یک معنای دیگر

اتحاد به این معنی است که این دو، یک چیز شونـد. این، از حلول قویتر است در حالی و محل، دوشـیء موجودند که یکی در دیگری طول کرده است و از یکـدیگر جـدا هسـتند اگرچه به یـک وجود موجودنـد امـا به نحوی است که بالاخره می توان از عبارت «این» و «آن» استفاده کرد اما در اتحاد به اینصورت است که دو شیء، یک شیء شوند این بنابر تفسیر دیگری است که برای اتحاد داریم. در اینصورت است که اتحاد از حلول قویتر می شود و اگر در فرض حلول، خلق خالی از خداونـد ـ تبارک ـ نباشـند در فرض اتحاد به طریق اولی خالی نخواهنـد بود و کلام امام علیه السـلام «خلقه خلو منه» این را رد می کند. بنابراین اتحاد طبق یک معنایی شبیه به حلول می شود و طبق معنای دیگر از حلول شدیدتر می شود و اگر اکلام امام علیه السلام حلول را رد می کند اتحاد را هم رد می کند.

ص: ۴۸۰

نکته: حال و محل اینطور نیستند که یک چیز شوند بلکه ماده و صورت جدا هستند ولی به یک وجود، موجودند که وجود جسم باشد. لذا گفته می شود که جسم، مرکب از ماده و صورت است گفته نمی شود جسم، ماده یا صورت است اگر ماده و صورت یکی می شدند لازم نبود گفته شود جسم، مرکب است بلکه جسم یا ماده بود اگر صورت تبدیل به ماده می شد یا صورت بوده اگر ماده تبدیل به صورت می شد در حالی که گفته می شود «جسم» مرکب است، معلوم می شود که هم ماده و هم صورت، تحفظ شده است ولی ارتباطشان با یکدیگر به این نحوه است که یکی در دیگری حلول کرده است.

توضیح عبارت

«و اما خلو الخلق منه فیهدم اصولا»

اما عبارت «خلو الخلق منه» قواعدی را که بعضی به آن معتقدند هدم و ویران می کند.

«حجه للعادلین بالله وباسمائه سبحانه»

«حجه» را می توان صفت برای «اصولا» گرفت یعنی اصولی که این صفت دارند که حجتند برای کسانیکه در مورد خداوند _ تبارک _ و اسماء او از حق عدول کردند.

می توان «حجه» خواند که خبر برای مبتدای محذوف باشد یعنی «هی حجه» باشد شاید بتوان «حجه» را حال برای «اصولا» گرفت. در هر سه صورت معنای عبارت فرقی ندارد.

«احدها ابطال طریقه الزاعمین ان الله یحل فی هیاکل اولیائه او یتحد بهم»

یکی از آن اصولی که به توسط این کلام امام علیه السلام هدم می شود این است که خداوند _ تبارک _ حلول کند یا متحد باشد.

ص: ۴۸۱

چون بعد از لفظ «احدها»، «ابطال» را ذکر کرده نه حلول و اتحاد را، شاید بتوان «احدها» را به این صورت معنی کرد. یکی از آن ابطال اصول ها، ابطال طریقه کسانی است که گمان می کنند خداوند _ تبارک _ در هیاکل اولیائش حلول می کند حال چه مسیحی ها باشند که گمان میکنند خداوند _ تبارک _ در حضرت عیسی علیه السلام حلول کرده است چه یهودی ها باشند که حضرت عزیز علیه السلام را پسر خداوند _ تبارک _ می دانند و چه عرفا باشند که ظاهر کلام بعضی از آنها به حلول نزدیک است.

«و کذلک قول النصاری و الیهود»

مطلب را با «کذا» بیان می کند. نشان می دهد که منظورش از «الزاعمین ان الله یحل فی هیاکل اولیائهم او یتحد بهم» یهود و نصاری نیست و الا احتیاج نبود بگوید «و کذا قول النصاری و الیهود» لذا معلوم می شود که مرادش همان بعض صوفیه است.

تعبیر به «هیاکل اولیائه» هم می رساند که نظر مرحوم قاضی سعید بعض صوفیه است چون تعبیر به «اولیاء» تعبیر آنها است.

«و الثانی ابطال مذهب القائلین بان الوجود الحقیقی الذی هو المبدأ قد انبسط علی هیاکل الممکنات و ان الممکن هو الحق المقید»

قول دوم: دومین ابطالی که از کلام امام علیه السلام استفاده می شود ابطال مذهب کسانی است که اینچنین معتقدند که خلایق، همان خدای مقید شده اند. خود این قول دو گروه شدند:

گروه اول: وجود حقیقی که همـان وجود اِله است و همـان وجودی است که ما آن را متصف به وجوب می کنیم آن وجود بر تام ممکنات پخش شـده و در هر ممکنی، قیـدی پـذیرفته در حالی که در اصل، مطلق بوده است بنابراین خداونـد ـ تبارک ـ وجود مطلق است و خلایق همان وجودنـد ولی مقیّـد شدند که فرقی بین وجود خداوند ـ تبارک ـ و وجود خلایق نگذاشـتند جز به اطلاـق و تقییـد و گفتنـد خلق همان خداونـد ـ تبارک ـ است که مقیّـد شـده است به قیـد ماهیت و عوارض، یعنی این ماهیت را که گرفته است انسان شد و این عارض را که گرفت این شـخص انسان شد و آن ماهیت دیگر را گرفته و شجر شد و آن خصوصـیات را گرفته و این شـخصِ شـجر شـده است که بالاـخره بـا گرفتن قیـود چه قیـود مـاهوی چه قیـود عرضـی، نـوع مخصوص و شـخص محدود شده است پس در جهان ما مقیّدهایی داریم که اگر قید آنها را برداریم مطلق می شوند. توجه می کنید که در جهان چیزی جزء مقیّد نداریم مطلق هم مقید شده و به نحو اطلاق در جهان وجود ندارد.

گروه دوم: حقِ مطلق داریم و این حق های مقید هر کدام از همان حق مطلق اند ولی قید به آنها خورده است.

البته تعبیری که آنها دارنـد شایـد این نباشد که ما گفتیم گروه اینطور می گویند همه عالَم، خدا است به طوری که هر فردی از افراد عـالم، جزئی از خـدا است. و گروهی اینطور می گوینـد که همه عـالم، خـدا است به طوری که هر فردی به تنهـایی خـدا است. قول دوم با کلامی که مرحوم قاضـی سـعید نقل می کند سازگاری دارد که می گویند همه موجودات، خدا هسـتند ولی خـدایی مقیـد هسـتند نه خدای مطلق، حال باید بحث کرد که آیا خدای مطلق علاوه بر خدای مقید داریم یا نداریم؟ که بحث دیگری است.

ص: ۴۸۳

پس به این صورت وارد بحث می شویم که آیا خلایق، جزء خـدا هسـتند یا هر کدام از آنها خدا هسـتند. اگر بگوییم هر کدام خـدا هسـتند معنـایش این است که حق را در هر موجودی مقیـد کردیم. در اینصورت سوال می شود که آیـا خـدای مطلق هم موجود است یا همین مقیدات موجودند؟ این حرفها چه به صورت احتمال باشد چه قائل داشته باشد باطل است. وقتی امام علیه السلام می فرماید خلق خالی از او هستند یعنی حق در آنها نیامده و آنها حقِ مقید هم نیستند.

ترجمه: دوم ابطلال مـذهب کسانی که قائل انـد که وجود حقیقی که مبـدأ است در هیاکل ممکنات پخش شـده و ممکن هم، آن حق مقید شده است.

البته قولی در بین عرفـا است که فعل خداونـد ـ تبارک ـ را که وجود منبسط می نامنـد بر هیاکلِ ممکنات منبسط می کننـد و می گوینـد این فعلی که مطلق است در هیاکل ممکنات، مقیّد شده است. این قول به معنای این نیست که موجودات، حقِ مقید شده اند بلکه موجودات، فعلِ مقیّد شده اند یعنی آن فعل، مطلق است و در هر موجودی آن فعل را همراه با قیود می یابید.

اما کسانی که این قول را دارنـد اینگونه تعبیر می کننـد که از آن وجود منبسط تعبیر به حقِ مخلوقٌ به می کننـد یعنی حقّی که همه موجودات، به وسیله او و بـا داشـتن او مخلوق انـد. یعنی بـا داشـتن او، همه مخلوق انـد و اگر او را نداشـته باشـند مخلوق نیسـتند. حق مخلوقٌ به بر همین وجود اطلاـق می شود. این وجود وقتی در خلاـیق می آیـد حقِ مقیّـد می شود. منظور این حق است که فعـل خداونـد ـ تبـارک ـ است نه آن حقّی که خود خداونـد ـ تبارک ـ است. در اینصورت این شـبهه مطرح نمی شـود که خـود خداونـد ـ تبـارک ـ در موجـودات، مقیّـد شـده و موجودات همـان حق مقیّدنـد. چون مراد شـان از حق، خود خداونـد ـ تبارک ـ نیست بلکه منظورشان از حق، آن وجودی است که به آن حقِ مخلوقٌ به گفته می شود. قیـد «مخلوقٌ به» را می آورند.

ص: ۴۸۴

اگر این قول اراده شده باشد کلام مرحوم قاضی سعید این قول را رد نمی کند کلام مرحوم قاضی سعید یا امام علیه السلام، قولی را رد می کند که مخلوقات را حق مقید می دانند و مرادشان از حق، خداوند ـ تبارک ـ است.

«و الثالث: ابطال رای من اعتقد انه یمکن تصوّر المبدأ الاول و ان کان بوجه»

قول سوم: قول کسانی است که می گویند ما می توانیم خداوند ـ تبارک ـ را درک کنیم اما چگونه کلام امام علیه السلام این قول را رد می کند. امام علیه السلام می فرمایند خلق، خالی از خداوند ـ تبارک ـ هست اما این گروه می گویند خداوند ـ تبارک ـ قابل است کهه مدرَکِ ما واقع شود. یعنی بحث این قول سوم در ادراک است اما بحث امام علیه السلام در این است که وجود خارجی انسانها یا خلایق، از حق «یعنی خداوند ـ تبارک ـ» خالی است. این دو مطلب چه ربطی به هم دارند؟

جواب این است که وقتی ما خداوند ـ تبارک ـ را درک کردیم خداوند ـ تبارک ـ در قوه ادراکی ما هست و قوه ادراکی ما از آن، خالی نیست حال قوه ادراکی ما می خواهد وهم باشد یا عقل باشد یا باصره باشد «چون بعضی معتقدند که ما خداوند ـ تبارک ـ را می بینیم» بالاخره وقتی ما خداوند ـ تبارک ـ را ادراک کنیم وجود ادراکی خداوند ـ تبارک ـ نزد ما هست. اگر هم علم حضوری به آن داشته باشیم خود وجود خداوند ـ تبارک ـ نزد ما هست. آن وقتی که علم حضوری به آن داشته باشیم خیلی مشکل ندارد چون درون ما نیست بلکه بیرون ما است ولی مشهود ما است. اما اگر علم حصولی باشد صورت علمیه اش نزد ما است به نحوی خود خداوند ـ تبارک ـ در ما است چون در وجود ذهنی گفته شده که وجود ذهنی به لحاظ حقیقت با وجود خارجی یکی است فقط وجودها فرق می کنند پس اگر خداوند ـ تبارک ـ در ذهن ما بیاید حقیقت آن در ذهن ما می آید و الا اگر چیز دیگری در ذهن ما آمده باشد نمی تو انیم خداوند ـ تبارک ـ را درک کرده باشیم. در وقتی ما خداوند ـ تبارک ـ را درک کردیم که خود خداوند ـ تبارک ـ در ذهن ما بیاید یعنی همان حقیقت او در ذهن ما بیاید.

در اینصورت معنایش این است که ذهن ما خالی از خداوند ـ تبارک ـ نیست و کلام امام علیه السلام که می فرماید «خلقه خلو منه» این قول را رد می کند پس ما نمی توانیم بگوییم خداوند ـ تبارک ـ را ادراک می کنیم چون ادراک خداوند ـ تبارک ـ به معنای واجد حقیقت خدا بودن است و خالی از این حقیقت نبودن است در حالی که امام علیه السلام می فرمایند خلق خالی از خداوند ـ تبارک ـ است. پس این قول سوم هم رد می شود.

ترجمه: ابطال سومی که از کلام امام علیه السلام استفاده می شود ابطال رای کسی است که اعتقاد دارد که ممکن است تصور مبدأ اول ولو این تصور بوجهٍ باشد را اجازه نمی دهد «حتی تصورِ بوجهٍ را هم اجازه نمی دهد. تصور حقیقت را توضیح دادیم اما تصور بوجه را هم اجازه نمی دهد. تصور، به معنای علم حصولی داشتن است یعنی صورتی از متصوّر و معلوم گرفته شود. حال ما صورتی از خداوند ـ تبارک ـ بگیریم ولو آن صورت وجهی از وجوه الله باشد نه خودش باز هم ما از آن خالی نیستیم لا اقل می توان گفت از وجهی از وجوهش خالی نیستیم پس قول امام علیه السلام کلام این قول را هم باطل می کند»

پس معلوم شد حقیقت خداوند ـ تبارک ـ نمی تواند در ما به عنوان یک وجود ادراکی باشد. وجهی از وجوهش هم نمی تواند در ما به عنوان یک صور ادراکی باشد پس خداوند ـ تبارک ـ را چگونه درک می کنیم. ما معتقدیم که خداوند ـ تبارک ـ را می شناسیم و آن را عبادت می کنیم؟ جواب دادند که با علم حضوری خداوند ـ تبارک ـ را درک می کنیم آن هم در حد خودمان درک می کنیم. البته از طریق مخلوقات هم می توان او را درک کرد یعنی از معلول پی به علت برد ولی اینکه خداوند ـ تبارک ـ را درک کنیم به وسیله صورتی که از خودش باشد یا صورت وجه او باشد. اما اینکه خداوند ـ تبارک ـ را عالِم شویم در حد ظرفیت خودمان امکان دارد ولی به علم حضوری ممکن است نه به علم حصولی که چیزی از او نزد ما باشد و ما خالی از او نباشیم.

ص: ۴۸۶

نکته در فرق علم حصولی و حضوری: در علم حصولی، صورت معلوم باید نزد ما باشد و صورت معلوم همان حقیقت معلوم است که وجود خارجی آن تبدیل به وجود ذهنی شده است و هیچ فرقی ندارد در علم حصولی صورت آن شی هست. از آن شیء خالی هستیم ولی از صورت آن شیء خالی نیستیم البته صورت آن شی در واقع خود شی است. در علم حضوری چیزی در ما واقع نمی شود ما به آن شیء خارجی عالم می شویم. یعنی واجد آن شی نیستیم بلکه آن را مشاهده می کنیم یعنی در علم حضوری چیزی نزد ما نیست تا گفته شود من از آن شیء خالی نیستم و امام علیه السلام بفرماید تو خالی هستی پس عالم نیستی. پس امام علیه السلام علم حصولی را رد می کند اما علم حضوری را در صورتی که بخواهیم ادعا کنیم که کاملا علم حضوری داریم آن دلیلی که می گوید معلول، محیط به علت نمی شود رد می کند، و ثابت می کند که ما احاطه به خداوند ـ تبارک ـ پیدا نمی کنیم بنابراین نمی توانیم او را کاملاـ بیابیم امام وجهی از وجوهش را یا شانی از شؤونش را درک می کنیم. «مراد ما از شان، فعل خداوند ـ تبارک ـ است»

صفحه ۲۵۰ سطر ۱۹ قوله «و اما کلا الحکمین»

تا اینجا ثابت کردیم که «ان الله خلو من خلقه» بعض آراء را رد می کند و «خلقه خلو منه» بعض دیگر آراء را رد می کند حال اگر این دو جمله را با هم آوردیم چه رأیی را رد می کنند؟

ص: ۴۸۷

رایی وجود دارد که می گوید خداوند ـ تبارک ـ و خلق در امر واحد یا در حکم واحد جمع می شوند. اینکه در امر واحد جمع می شوند یعنی یک موضوع داریم که آن موضوع هم خداوند ـ تبارک ـ است و هم خلق است آن وقت می توانیم خداوند ـ تبارک ـ را بر آن موضوع حمل کنیم. یعنی امر واحدی این محمول را می پذیرد و آن امر واحد هم خلق است و هم خداوند ـ تبارک ـ است لازمه اش این است که هم خلق خالی از خداوند نباشد هم خداوند ـ تبارک ـ خالی از خلق نباشد و دو جمله روایت این قول را رد می کند.

گاهی خداوند ـ تبارک ـ را با خلق، در حکم واحد جمع می کنیم یعنی معتقدیم که موضوع ها دو تا هستند ولی یک حکم و یک محمول بر هر دو بار می شود. در اینجا هم اینطور می گوییم که خداوند ـ تبارک ـ را با خلق، در حکم جمع کردیم و هیچکدام را از دیگری خالی قرار ندادیم در اینصورت دو جمله ی امام، این قول را رد می کند.

توضیح عبارت

«و اما کلا الحکمین فیبطل قول من قال انه یمکن ان یجمعهما ـ ای الخالق و المخلوق ـ امر واحد او حکم واحد»

اما دو حکم که امام صادر فرمودند «که خداوند ـ تبارک ـ خالی از خلق است و خلق هم خالی از خداوند ـ تبارک ـ است» باطل می کند قول کسی را که می گوید خالق و مخلوق را یک امر «یعنی یک موضوع» جمع کند «یعنی هر دو را موضوع برای یک محمول قرار بدهیم» یا یک محمول جمع کند «یعنی بر هر دو یک محمول اطلاق کنیم»

ص: ۴۸۸

«و لا ـ جـل ذلـک قال علیه السـلام: و کل ما وقع علیه اسم شـی ای سواء کان من الامور العامله او غیرها فهو مخلوق ما سوی الله فانه شیء بخلاف الاشیاء»

در کلام امام علیه السلام دو جمله آمده که ما این دو جمله را بیان کردیم بعد از اینکه این دو جمله بیان شد امام فرمودند «کل ما وضع ... مخلوق» باید این جمله را معنی کنیم. این جمله را مرتبط به جمله قبل می کنیم.

شیء را اگر محمول قرار دادیـد و بر خداونـد ــ تبـارک ــ و خلق به صورت یکسـان حمل کردیـد خالق و مخلوق را در حکم واحد جمع کردید و هر دو جمله «خلو من خلقه و خلقه خلو منه» این را رد می کند.

اما چگونه مرحوم قاضـی سـعید جمله بعـدی را مربوط به جمله قبلی می کند؟ ابتدا حکم دو جمله را جدا جدا بیان کرد سـپس حکمِ مجموع دو جمله را بیان کرد سپس با توجه به دو جمله، شروع می کند عبارات بعدی امام علیه السلام را معنی کند چون در این «اما کلا الحکمین» این مطلب را بیان کرد که خداونـد ــ تبارک ــ و خلق را در حکم واحد «یعنی محمول واحد» جمع کنیم و هر دو جمله ی امام این مطلب را باطل می کنـد. یکی از محمولها، «شـی» است. خداوند ــ تبارک ــ و خلق را موضوع قرار بـدهیم و «شـیء» را بر هر دو حمل کنیم. البته می توان «شـیء» را بر خداوند ــ تبارک ــ حمل کرد ولی یک معنی داشـته باشـد و می توان «شـیء» را بر خلق حمل کرد ولی یک معنی دیگر داشـته باشد. که این در واقع دو محمول می شود و اشـکال نـدارد اما اگر هر دو را در یک حکم جمع کنیم «یعنی شـیء که بر خداونـدــ تبارک ــ اطلاق می شود به همان معنایی باشـد که بر خلق اطلاـق می شود یـا شـیء که بر خلق اطلاـق می شود به همـان معنـایی باشـد که بر خداونـد ــ تبارک ــ اطلاق می شود» جایز نیست. هر دو جمله ی امام این مطلب را رد می کند.

ص: ۴۸۹

ترجمه: و به خاطر اینکه نمی توانیم حکم واحد را بر خلق و خالق حمل کنیم امام علیه السلام فرمود که «شیء» را هم نمی توانی بر خلق و خالق حمل کنی «مگر اینکه شیء را وقتی بر خالق حمل می کنی به معنای دیگر بگیری و بگویی لا کاشیاء اخر»

«ما سوی الله تعالی»: آیا می توان این عبارت را استثنا گرفت و به این صورت گفت: هر چیزی را که بر آن، شیء حمل می کنیم مخلوق خداوند ــ تبارک ــ است جز خود خداوند ــ تبارک ــ که اگر بر آن، شیء را حمل کردی مخلوق خداوند ــ تبارک ــ نیست زیرا که خداوند ــ تبارک ــ شیئی بخلاف اشیاء است. لذا به دنبال این عبارت فرموده «فانه شیء بخلاف الاشیاء»

معنای دیگر این است که «فهو» مبتدی باشد و «مخلوق» خبر باشد و «ما سوی الله تعالی» را خبر بعد از خبر گرفت. یعنی هر چه که اسم شی بر آن اطلاق می شود او مخلوق است و ما سوی الله هم هست و نمی تو انـد الله باشد زیرا الله اگر چه شیء است ولی شیئی به خلاف اشیاء است.

«و لیس بداخل فی احکامها»

ضمیر «احکامها» به «اشیاء» بر می گردد یعنی احکام و محمولانی که بر اشیاء حمل می کنید خداوند ــ تبارک ــ داخل در آن محمولات نیست. آن محمولات بر خداوند ــ تبارک ــ حمل نمی شود. محمولاتی که بر خداوند ــ تبارک ــ حمل می شود چیزهای دیگر است.

ص: ۴۹۰

«و لیس کمثله شیء فی حکم من الاحکام»

مثل خداوند ـ تبارک ـ چیزی نیست در حکمی از احکام.

دقت کنید که بحث موضوعات مطرح نمی شود البته هیچ موضوعی مثل خداوند ـ تبارک ـ نیست بلکه بحث حکم را مطرح می کند چون شیء را به عنوان حکم می خواهد بر خداوند ـ تبارک ـ و خلق حمل کند چون اینگونه است ایشان حکم را رد می کند و الا اینکه خداوند ـ تبارک ـ با موضوعات دیگر موضوعا مشترک شود مردود است نمی شود خداوند ـ تبارک ـ و خلق را موضوع واحد قرار داد همانطور که نمی توان برای آن ها حکم واحد آورد ولی این مطلب که نمی توان برای آنها حکم واحد آورد را مرحوم قاضی سعید مطرح کرده چون بحث ایشان در همین است که شیء را به عنوان محمول بر خداوند ـ تبارک ـ و بر خلق حمل کنید.

«لا فی بعضها و لا فی التمام»

نه در بعض احکام مشترکند نه در کل احکام مشترکند. به جای اینکه تعبیر به «لا فی الکل» کند تعبیر به «لا فی التمام» کرد تا با جمله قبل هم وزن شود چون در جمله قبل فرمود «فی حکم من الاحکام» که لفظ «تمام» با لفظ «احکام» هم وزن شود و الا «فی التمام» به معنای «فی الکل» است.

کیفیت اطلاق شیء بر خداوند ـ تبارک ـ/ حدیث ششم/ باب هفتم ۹۳/۰۲/۱۵

ص: ۴۹۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کیفیت اطلاق شیء بر خداوند _ تبارک _/ حدیث ششم/ باب هفتم

«الحدیث السادس: باسناده عن عبدالرحمن بن ابی نجران»(۱)

بحث در اطلاق شیء بر واجب تعالی داشتیم روایاتی که این اطلاق را اجازه می دادند نقل می کردیم که به وایت ششم رسیدیم در این روایات، سائل سوال می کند که آیا من حق دارم خداوند _ تبارک _ را شیء، توهم کنم امام علیه السلام می فرمایند بله اما به شرطی که آن شیء، را غیر معقول و غیر محدود ببینی. سپس می فرماید اگر وهم تو بر شیئی واقع شد بدان که خداوند _ تبارک _ بر خلاف آن شیء است و سپس می فرماید اوهام، خداوند _ تبارک _ را درک نمی کنند و آنچه که اوهام آن را درک می کند شیئی است که بر خداوند _ تبارک _ اطلاق نمی شود.

توضیح عبارت

«الحدیث السادس باسناده عن عبدالرحمن بن ابی نجران، قال: سالت ابا جعفر الثانی _ علیه السلام _ عن التوحید فقلت اتوهّم شیئا»

مرحوم صدوق به اسنادش از عبدالرحمان بن ابی نجران نقل می کند که عبدالرحمان می گوید من از ابا جعفر ثانی علیه السلام از توحید سوال کردم. یعنی درباره خداوند واحد سوال کردم.

«اتوهم شیئاً» بعداً خواهیم گفت که این عبارت، متکلم وحده است و در ظاهر، خبر است اما در واقع سوال است. به معنای این است که آیا حق دارم خداوند _ تبارک _ را شی توهم کنم.

ص: ۴۹۲

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۵۱، س۲.

«قال: نعم غیر معقول و لا محدود»

حضرت علیه السلام می فرمایند بله ولی به شرطی که غیر معقول و غیر محدود باشد.

نکته: مناسب است که مطلبی را در اینجا توضیح بدهیم. شاید خارج از بحث باشد ولی به نظر می رسد که مطرح کردن آن خالی از فایده نباشد. وهابی ها «طرفداران محمد بن عبدالوهاب» معتقدند که خداوند _ تبارک _ محدود است و به ما شیعیان که خداوند _ تبارک _ را نامحدود می دانیم می گویند کافر هستید. گاهی گفته می شود چون به صحابه فحش می دهید کافر هستید. گاهی هم گفته می شود چون خداوند _ تبارک _ را نامحدود میدانید کافر هستید. نامحدود بودن خداوند _ تبارک _ را وهابی ها متوجه نمی شوند یعنی معنای نامحدود بودن را نمی فهمند. وهابی ها اینچنین می گویند که اگر

خداونـد ـ تبـارک ـ نـا محـدود باشـد شامـل خلایق هم می شود چون نامحـدود بایـد همه را شامل شود و الا اگر گروهی را شامل نشود محـدود می شود پس اگر نامحـدود است بایـد همه را شامل شود و همه خلایق، خـدا می شونـد یا مثلا خداوند ـ تبارک ـ را یک بخش عظیمی بگیریـد که ا ین بخش شامل خلایق نشود اما بخش دیگرش شامل خلایق بشود قهراً خلایق در خداوند ـ تبارک ـ راه پیدا می کنند و شما کافر و مشرک می شوید زیرا همه موجودات را به نحوی در خداوند ـ تبارک ـ راه می دهید و آنها را خدا می دانید.

روشن است که این گونه تصور نامحدود برای خدا کردن، تصویر غلطی است و هیچ وقت ما خداوند _ تبارک _ را نامحدود به این معنا نمی دانیم ما دلیلی بر نا محدودیت خداوند _ تبارک _ داریم ولی نامحدود به معنای نامحدود حجمی نیست یا نامحدودی که وهابی ها فکر می کنند نیست. گاهی در علم کلام که اشاعره آن را نوشتند و اهل سنت هم بودند مراجعه می کنیم می بینیم قدرت خداوند _ تبارک _ و علم او را نامحدود می دانند و برای نامحدود معنای درستی گفتند. قدرت خداوند _ تبارک _ به هر چه تعلق بگیرد باز هم می تواند به بقیه تعلق بگیرد. محدودیت ندارد که به چیزی دون چیزی تعلق بگیرد هکذا علم. البته علم را نامحدودتر می دانند و می گویند علم او به ممتنعات و ممکنات معدومه هم تعلق می گیرد اما قدرتش قابل تعلق به ممکنات معدومه است ولی قابل تعلق به ممتنعات نیست نه اینکه او قابل نیست بلکه ممتنعات قابل نیستند که متعلَّق باشند. این تفسیرها، تفسیرهای صحیحی است شاید همه اهل سنت از نامحدود، تفسیر غلطی نفهمیده باشند این تفسیری که محمد بن عبد الوهاب کرده تفسیر غلطی است و به خاطر تفسیر غلطش کسانی را که قائل به نامحدودیت خداوند _ تبارک _ هستند مشرک می داند.

خداوند _ تبارک _ نامحدود است یعنی در مرتبه وجوب، نامحدود است. «مرتبه امکان اصلا شامل نمی شود زیرا مرتبه امکان، مرتبه فعل اوست» نامحدود یعنی وجودی است که به لحاظ قوت و شدت، حدّ ندارد نه اینکه نامحدود است به معنای این باشد که جهان را پر کرده است وهمه وجودات را گرفته است. عرفا معقتند که وجودات امکانی تنزل او هستند و کل جهان را که ملاحظه کنید یا خداوند _ تبارک _ است یا تنزل او هستند و تنزل خداوند _ تبارک _ خدا نیست بلکه تنزل او است. چگونه به این شخص می توان گفت «مشرک».

فیلسوف می گوید وجود یا واجب است یا ممکن است. واجب در مرتبه وجوب، بی حد است و ممکن، فعل اوست نه خود او. این بیان هم باعث شرک نمی شود آنها می گویند تا خداوند ـ تبارک ـ را محدود نکنی دوئیت بین خداوند ـ تبارک ـ و خلق درست نمی شود و وقتی دوئیت درست نشد خداوند ـ تبارک ـ و خلق با هم می شوند و شرک لازم می آید. جواب ما این است که ما خداوند ـ تبارک ـ را با خلق قرار می دهیم ولی خلق را با خداوند ـ تبارک ـ قرار نمی دهیم بلکه خلق را فعل او قرار می دهیم. خداوند ـ تبارک ـ چون احاطه به خلق دارد با خلق هست ولی خلق با او نیست در عین حال او محدود نیست. محدود بودن خداوند ـ تبارک ـ به معنای این است که حدّی پذیرفته شود و حدّ در او تاثیر گذاشته و او را در این مرتبه نگه داشته است. تمام این مطالبی که گفته شد در مورد خداوند ـ تبارک ـ ممنوع است زیرا اگر گفته شود «خداوند ـ تبارک ـ حدی را قبول کرده است» این حدّ حتما در او تاثیر می گذارد و او را ضیق می کند و تاثیر گذاشتن شی در خداوند ـ تبارک ـ و قبول کردن خداوند ـ تبارک ـ شیئی را، ممنوع است. حدّ به معنای ناداری است ما می گوییم خداوند ـ تبارک ـ مرتبه امکانی را دارد اما به عنوان اینکه مِلک اوست آن را دارد نه به عنوان اینکه جزء اوست خداوند ـ تبارک ـ هیچ چیز را فاقد نیست. مراتب امکانی را مالک است نه اینکه مراتب امکانی را مشتمل باشد. پس محدودیت برای خداوند ـ تبارک ـ قائل شدن، محذوریت فراوان دارد باید خداوند ـ تبارک ـ را غیر محدود حساب کرد و غیر محدود حساب کردن شرک نیست. کسانی که گفتند شرک است معنای غیر محدود را نفهمیدند.

ص: ۴۹۵

این بحثی بود که به آن اشاره ای کردیم

«فما وقع وهمک علیه من شیء فهو خلافه»

«من شیء» بیان برای «ما» در «ما وقع» است.

هر چیزی که وهم تو بر آن چیز واقع شود آن چیز خلاف خداوند ـ تبارک ـ است. قبلا خوانده بودیم که فلاسفه می گویند ادراک وهم به این است که معنا در وهم داخل شود و ادراک عقل به این است که معنای کلّی در عقل داخل شود ولی در لسان ائمه، داخل شدن مطرح نشده بلکه واقع شدن مطرح شده است یعنی وهم تو بر شیئی واقع می شود و عقل تو بر شیئی واقع می شود. آنها کلمه «وقوع» را به کار می برند نه کلمه «دخول» را. مرحوم قاضی سعید بیان کرد که این تعبیر، تعبیر رساتری است یعنی مدرِکِ ما بر مدرَک واقع می شود چنین نیست که مدرَک ما در مدرِک ما وارد شود در اینجا هم توجه کنید که حضرت علیه السلام می فرماید «فما وقع وهمک علیه»

«و لا یشبهه شیء»

حضرت علیه السلام با این عبارت، تاکید می کنند یعنی اگر بر خداوند ـ تبارک ـ اطلاق شیء شود و این شیئی که بر خداوند ـ تبارک ـ اطلاق می شود خلاف بقیه اشیاء نباشد لازم می آید که خداوند ـ تبارک ـ شبیه خلق و خلق شبیه او باشد در حالی که «لا یشبهه شیء» پس حتما شیئی را که بر خداوند ـ تبارک ـ اطلاق می کنیم باید مقیّد کنیم به اینکه خلاف اشیاء دیگر است.

ص: ۴۹۶

«و لا تدركه الاوهام»

اوهام او را درک نمی کنند در حالی که اوهام، شـیء را درک می کنند پس شـیئی که بر او اطلاق می شود شـیئی است که با بقیه اشیاء فرق دارد. بقیه اشیاء را، اوهام ادراک می کنند اما این شیء را، اوهام ادراک نمی کنند.

«و کیف تدرکه الاوهام و هو خلاف ما یعقل»

چگونه اوهام او را درک کننـد در حالی که او خلاف چیزی است که تعقل می شود یعنی هر چیزی را که تعقل بکنی می بینی آن چیز خلاف خداوند _ تبارک _ است پس آنچه که به دست عقل تو رسـید خداوند _ تبارک _ نبود چیز دیگر بود که تو گمان کردی خداوند _ تبارک _ است.

در گذشته توضیح داده بودیم که کلمه «اوهام» کاهی در لسان روایات بر عقول اطلاق می شود اما به چه مناسبت «اوهام» گفته می شود شایـد یکی از مناسـبت ها این باشـد که مقام، مقامی است که عقل را در آن مقام بایـد وهم نامید یعنی مدرَک اینقدر قوی است که عقل در برابر آن مدرَک نباید عقل نامیده شود بلکه باید وهم نامیده شود گاهی هم گفتیم که اینگونه اصـطلاح است که به عقـل هم وهم گفته شود و اشـکال نـدارد. گاهی هم وهم، در قوه ای است غیر قوه عقل. در اینجا امام علیه السـلام می فرمایـد «کیف تـدرکه الاوهام» در حالی که او خلاف چیزی است که تعقل می شود. اگر خلاف آن چیزی است که تعقل می شود پس هر چیزی را که عقل و وهم ما درک کنـد ما بایـد بگوییم خلاف آن چیزی است که خداوند _ تبارک _ اسـت یعنی آنچه که در ذهن ما آمده خداوند _ تبارک _ نیست.

«و خلاف ما یتصوّر فی الاوهام»

در اینجا امام علیه السلام هر دو را جمع کردند و فرمودند «خلاف ما یعقل» و «خلاف ما یتصور فی الاوهام». هم معقول نیست و هم موهوم نیست.

«انما یتوهم شیء غیر معقول و لا محدود»

«شیء» نائب فاعل «یتوهم» است این عبارت، تکرار مطلب گذشته است یعنی توهم می شود شیئی که نه معقول است و نه محدود است که آن شیء، خداوند ــ تبارک ــ است. آن شیئی که نه محدود است و نه معقول است یعنی آن شیئی که نه در اختیار عقل قرار می گیرد و نه حد می پذیرد خداوند ــ تبارک ــ است. پس اینچنین شیئی را می توان بر خداوند ــ تبارک ــ اطلاق کرد که محدود و معقول نباشد.

ترجمه: خداوند ــ تبارک ــ ادراک می شود به عنوان شیئی که نه معقول است و نه محدود است.

«شرح: اتوهم شیئا علی المتکلم»

عبارت «اتوهم شئیا» را به صیغه متکلم وحده بخوان

«و هو اخبار یتضمن استخباراً»

این عبارت، خبر است ولی طلب خبر می کند یعنی از امام علیه السلام طلب می کند که به من خبر بدهید این کار من صحیح است یا صحیح نیست. راوی خبر می دهد که من این کار را می کنم ولی از امام علیه السلام سوال می کند که حضرت به او خبر داد که کارش صحیح است یا نه؟

«یعنی انّی اتوهم شیئا و هل یجوز ذلک؟»

ص: ۴۹۸

مرحوم قاضی سعید تقدیر می آورند تا «استخبار» معنا شود یعنی راوی می گوید من خداوند ـ تبارک ـ را شیء توهم می کنم اما آیا این جایز است یا جایز نیست؟

«فاجابه علیه السلام بقوله: نعم و هذا الایجاب یدل علی صحه اطلاق الشیء علی الله تعالی»

امام علیه السلام جواب به «نعم» می دهند. این «نعم» ایجاب است و دلالت می کند که اطلاق شیء بر خداوند ـ تبارک ـ صحیح و مُجاز است.

«و لما کان السوال یتضمن حکمین: احدهما وقوع التوهم و الثانی اطلاق الشیء علیه فقوله علیه السلام نعم تصدیق لصحه قول الشیء و صحه التوهم من وجه»

مرحوم قاضی سعید می فرماید سوال سائل دو حکم را می رساند:

۱ ـ توهم نسبت به خداوند ـ تبارک ـ واقع می شود.

۲ ـ «شیء» بر خداوند ـ تبارک ـ اطلاق می شود.

وقتی می گوید «اتوهم شیئا»، تعبیر به «اتوهم» نشان می دهد که می توانیم در مورد خداوند ـ تبارک ـ توهمی داشته باشم. «توهم» در اینجا به معنای «ادراک» است نه آنچه که ما فکر می کنیم باشد. مطلب بعدی هم این است که «شیء» را بر خداوند ـ تبارک ـ می توان اطلاق کرد چون توهمی که ما می کنیم این است که خداوند ـ تبارک ـ را شیء می یابیم و این شیء را بر خداوند ـ تبارک ـ اطلاق می کنم.

این دو مطلب در عبارت آمده و با لفظ «نعم» که امام علیه السلام فرمودند هر دو اثبات می شود یعنی هم می توانی توهم کنی هم می توانی اطلاق شیء کنی.

ص: ۴۹۹

مراد از توهم چیست؟ ما تا الان توهم در مورد خداوند ـ تبارک ـ را نفی می کردیم الان چگونه اجازه داده می شود؟ مرحوم قاضی سعید می فرماید می توان«من وجه » توهم کنی ولی «من وجه آخر» نمی توانی توهم کنی.

وجه توهم و وجه غیر توهم باید توضیح داده شود که به چه وجهی می توان توهم کرد و به چه وجهی نمی توان توهم کرد؟ توضیح این را بعداً بیان می کنیم.

ترجمه: چون که سوال متضمن دو حکم است که یکی از آن دو حکم وقوع توهم نسبت به خداوند ـ تبارک ـ است که توهم ما در مورد خداوند ـ تبارک ـ واقع می شود یا نمی شود و حکم دوم، اطلاق شیء بر خداوند ـ تبارک ـ است پس قول امام علیه السلام که فرمود «نعم» تصدیق است هم برای صحت قول شیء « مراد از قول شیء حمل شیء است» هم صحت توهم ولی من وجه.

«و قوله غیر معقول و لا محدود ردّ للتوهم بمعنی انه یدخل فی عقل او وهم او یقع علیه العقل و الوهم»

قول امام علیه السلام که فرمود «غیر معقول و لا محدود» ردّ این است که خداوند ـ تبارک ـ متوهَّم باشد یعنی با وهم درک شود.

ترجمه: ردّ برای توهم است به معنای اینکه داخل در عقل یا وهم می شود «به اصطلاح ما» یا واقع می شود بر آن عقل و وهم «به اصطلاح امام» یعنی خداوند ـ تبارک ـ وارد عقل و وهم نمی شود و وهم و عقل هم بر او واقع نمی شوند. وارد شدن محدودیت می آورد چون ظرف که عقل است محدود می باشد اگر خداوند ـ تبارک ـ در این ظرف وارد شود محدود می شود. واقع شدن هم محدودیت می آورد چون وقتی وهم یا عقل بر خداوند ـ تبارک ـ واقع می شود باید خداوند ـ تبارک ـ را احاطه کند تا بتواند ادراک کند و و احاطه کردن یعنی محدود شدن خداوند ـ تبارک ـ . امام علیه السلام این توهم را رد می کنند. پس توهم از یک وجه مجاز است اما از یک وجه مجاز نیست. توضیح این مطلب این است که توهم به معنای اینکه خداوند ـ تبارک ـ در وهم داخل شود یا وهم بر او واقع شود جایز نیست اما توهم به معنای اینکه خداوند ـ تبارک ـ را بشناسیم با مقایسه، جایز است مثلا می گوییم عالم را توهم و تصور می کنیم سپس بین عالم و خداوند ـ تبارک ـ مقایسه می کنیم و حاصل مقایسه ما این می شود که خداوند ـ تبارک ـ مبدأ العالم است یعنی بالقیاس به عالم ملاحظه می کنیم و مبدئیت را برای او اثبات می کنیم و به عنوان مبدأ العالم به او معرفت پیدا می کنیم. این توهمی است که جایز است و با قیاس همراه است.

نمی توان خداوند ــ تبارک ــ را به طور مستقیم ادراک کرد باید او را قیاس کرد و گفت سبب کل و خالق خورشید و خالق زمین و مبدأ کلّ عالم است یعنی به یکی از افعالش اضافه کنیم یا او را دارای اسم و صفتی قرار داد. البته خود آن اسم و صفت را هم نمی توان توهم کرد ولی می توان گفت که دارای علم و قدرت است ولی نمی توان آنها را توهم کرد اما آنها را به این صورت توهم می کنیم که قدرت را نسبت به مقدورات می دهیم یا علم را نسبت به معلومات می دهیم و معلومات را تصور می کنیم. در هر صورت باید شیئی که قابل توهم است بیاید و خداوند ــ تبارک ــ با آن شیء مقایسه شود ودر این مقایسه به آن معرفت پیدا کنیم. اینچنین توهم و معرفتی در مورد خداوند ــ تبارک ــ جایز است و الا آن طور که خداوند ــ تبارک ــ داخل و هم یا عقل شود یا عقل و وهم بر او واقع شوند و او را محدود و احاطه کنند جایزه نیست.

«و اما التوهم بمعنی المعرفه بالقیاس الی شیء هو یدرک بالعقل فیجوز»

توهم به معنای شناخت خداوند ــ تبارک ــ که مقایسه شود با شیئی که آن شی با عقل درک می شود جایز است.

صفحه ۲۵۳ سطر ۳ را بیاورید که آمده «فمعرفته انماهی بان یتوهم شیء بمعنی کونه بخلاف الاشیاء... و بالمقیاسه الی طبیعه العالم بان للعالم مبدأ غیره من جمیع الوجوه» به این صورت می تو ان تصور کرد که عالم، مبدئی دارد که آن مبدأ این صفت دارد که غیر عالم است از جمیع وجوه.

ص: ۵۰۱

در صفحه ۲۵۱ سطر ۱۵ می فرماید «بالقیاس الی شیء هو یدرک بالعقل» اما در صفحه ۲۵۳ سطر ۳ می فرماید «بالمقایسه الی طبیعه العالم» و نحوه مقایسه را با عبارت «بان للعالم مبدأ غیره من جمیع الوجوه توضیح می دهد»

پس خلاصه مطلب این شد که توهمی که به معنای ورود در وهم یا وقوع وهم باشد باطل است اما توهمی که به معنای معرفت بالقیاس باشد اشکال ندارد.

بیان معنای اینکه خداوند _ تبارک _ غیر معقول و لا محدود است./ کیفیت اطلاق شیء بر خداوند _ تبارک _/ حدیث ششم/ باب هفتم ۹۳/۰۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان معنای اینکه خداوند _ تبارک _ غیر معقول و لا محدود است./ کیفیت اطلاق شیء بر خداوند _ تبارک _/ حدیث ششم/ باب هفتم.

«و الدلیل علی ذلک قوله فما وقع وهمک»(۱)

در حدیث ششم اجازه داده شد که «شیء» بر خداوند _ تبارک _ اطلاق شود ولی شرط شد که این شیء را معقول و محدود قرار ندهید الان می خواهیم دلیل اقامه کنیم بر اینکه چرا خداوند _ تبارک _ را شیءِ معقول یا شیءِ محدود قرار نمی دهیم. البته بحث را متمرکز روی این می کنیم که خداوند _ تبارک _ شیء معقول نیست قهراً وقتی معقول نبود محدود هم نیست. الان دوباره محدودیت او بحث نمی کنیم فقط درباره معقولیت او بحث می کنیم چون اگر معقول باشد محاط به عقل می شود و شیء محاط، محدود می شود و محدودیت او اثبات می شود لذا احتیاج به بحث در محدودیت نداریم همین اندازه که معقولیت را نفی کنیم برای ما کافی است.

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۵۱، س۱۶.

درباره معقول دو مذهب وجود دارد:

۱ _ صورتی در ذهن و عقل ما حاصل می شود و ما به وسیله آن صورت، شیء خارجی را تعقل می کنیم مثل محسوس بودن که در محسوس بودن، صورتی در حاسِّ ما حاصل می شود و ما به توسط آن صورت، شیء را حس می کنیم اما در تعقل، صورت معقوله «نه صورت محسوسه» در عقل ما «نه در حس ما» حاصل می شود و ما شیء خا رجی را به توسط این صورت تعقل می کنیم «نه اینکه احساس کنیم».

۲ _ ما به آن شیئی که می خواهیم تعقلش کنیم اضافه پیدا می کنیم عقل ما به آن شیء معقول اضافه پیدا می کند یا عقل ما اضافه پیدا می کند به شیء معقولی که به وجود عقلی در عالم عقل، موجود است. این قول دوم را که از آن تعبیر به اضافه

کردیم به چند صورت می توان بیان کرد:

الف: عقل ما به شیء خارجی اضافه پیدا می کند و شیء خا رجی را تعقل می کند ولو آن شیء خارجی مادی است.

ب: عقل ما با وجود عقلی این شیء خارجی در عالم عقل، تماس پیدا می کند و عقل آن شیء را مشاهده می کند و با آن مشاهده عقل، آن شیء خارجی، تعقل می شود که این، قول مرحوم صدرا در شواهد الربوبیه است.

ج: اتصال به عقل فعال پیدا می کند وبا صورتی که درعقل فعال است اضافه پیدا می کند.

ص: ۵۰۳

توجه کردید که قول دوم چند شاخه دارد لذا مرحوم قاضی سعید عبارتش اینگونه است «فعلی مذهب القول بالصور» که لفظ «مذهب» را مفرد می آورد ولی قول دیگر را که می خواهد بیان کند تعبیر به «علی مذاهب الاخر» می کند. که لفظ «مذهب» را جمع می آورد. پیدا است که آن مذهبی که عبارت از انطباع صورت نیست یک مذهب نیست.

باید بنابر همه اقوال بحث کنیم که خداوند ــ تبارک ــ شیء معقول نیست. معقول نبودنش را قبلا بحث کردیم الان درباره شیء می خواهیم بحث کنیم و بگوییم خداوند ــ تبارک ــ شیء است ولی غیر معقول است پس «شیء معقول» را می خواهیم از خداوند ــ تبارک ــ نفی کنیم باید بنابر هر دو مذهب بررسی کرد.

بنابر مذهب اول: معقول واقعا عبارت از صورت معقوله است نه آن شیء خارجی. شیء خارجی، معقول بالعرض است ولی آن که واقعاً خودش معقول است و حقیقةً می توان به او اسناد معقولیت داد صورت است. آیا خداوند ــ تبارک ــ ممکن است شیئی معقول به این معنا باشد که صورتی در عقل ما باشد؟ صورتی که در عقل ما می آید با آن شیئی که در خارج هست و تحقق دارد به لحاظ ذات باید یکی باشد تا بتواند از آن حکایت کند بنابراین اگر ما حکمی برای این صورت داشته باشیم این حکم برای آن موجود خارجی هم هست چون ذات این دو یکی است و بالعکس اگر حکمی برای آن موجود خارجی داشته باشیم برای این صورت عقلیه هم هست مگر احکام مربوط به وجودشان یعنی حکم مربوط به وجود خارجی آن، به این صورت که وجود ذهنی دارد داده نمی شود. حکم این صورت که وجود ذهنی دارد به آن شیئی که در خارج است داده نمی شود. حکمی که برای وجودها است مشترک نیست اما حکمی که برای ذات ها است مشترک می باشد چون ذات این صورت با ذات آن شیء خارجی که این صورت،حاکی از آن است ذاتشان یکی است پس حکم مربوط به ذاتشان مشترک است بنابراین صورت معقوله محدود و محفوف به خصوصیات و حدود است.

اگر صورت معقوله، محدود است باید آن خارجی هم محدود و محفوف به خصوصیات باشد مگر اینکه این خصوصیات را مربوط به وجودش کنید اما اگر مربوط به ذاتش شود آن شیء خا رجی هم محدود می شود حال اگر ما بخواهیم از خداوند _ تبارک _ صورت عقلیه داشته باشیم این صورت عقلیه با آن صورت خارجیه هر دو محدود می شوند و در اینصورت لازم می آید که خداوند _ تبارک _ محدود به حدود عقلیه و خصوصیاتی که این صورت دارد باشد و لازمه اش محدود شدن خداوند _ تبارک _ است و محدودیت برای خداوند _ تبارک _ باطل است پس معقول بودن باطل است این بر مبنای این است که ما تعقل را عبارت از حصول صورت فی العقل بدانیم.

بنابر مذهب دوم: که تعقل عبارت از اضافه به شیء خا رجی نه صورت عقلیه باشد ولو صورت در ذهن ما بیاید. در این مساله دو قول است که یک قول می گوید تعقل، اضافه به شیء خارجی است و صورتی در ذهن نمی آید اما یک قول می گوید صورتی به ذهن می آید و تعقل، اضافه به این صورت ذهنی است نه اضافه به آن شیء خارجی باشد. هر دو قول را به فخر رازی نسبت می دهند ولی مرحوم خواجه اینگونه جمع کرده و فرموده: اگر علمِ به نفس باشد اضافه به آن خارجی است و اگر علم به غیر باشد اضافه به آن خارج ینیست بلکه اضافه به صورت خارجی است. یعنی بین علم به نفس و علم به غیر تفصیل داده است. یعنی اگر بخواهیم علم به نفس پیدا کنیم اضافه به نفس خودم پیدا می کنم که در خارج موجود است و لازم نیست از نفس خودم صورت بگیریم. اما اگر علم به اشیاء خارجی بخواهیم پیدا کنیم اضافه با اشیاء خارجی پیدا نمی کنیم لذا صورت آن اشیاء خارجی می آید و من با صورت آنها اضافه پیدا می کنم من با خودم می توانم اضافه پیدا کنم لذا احتیاج نیست صورتی از خودم بگیرم و به آن صورت، اضافه پیدا کنم بلکه به خود خارجی خودم، اضافه پیدا می کنم. اما وقتی می خواهیم به غیر، عالم بشوم باید به صورت آن غیر، اضافه پیدا کنیم در هر صورت فخر رازی معتقد است که علم، اضافه است ولی مضاف الیه متفاوت است مضاف الیه را یکبار نفس و یک بار صورت اشیاء می گیرد.

ص: ۵۰۵

در مـا نحن فيه، اضافه را ا گر اضافه به صورت بگیریم دوباره آن صورت به ذهن می آیـد و همان مساله ای است که در مساله قبلی گفته شـد که صـورت در ذهن می آیـد و محـدود می شود و متخصّـص به خصوصـیات عقلیه می شود و اگر خداونـد ــ تبـارک ــ بخواهـد اینچنین باشـد محـدود می شود امـا اگر علم را اضـافه به نفس خـارج قرار دادیم یا با آن بیاناتی که گفتیم، مشاهـده عقـول از دور را تعقـل می گویـد یعنی صورت نمی آیـد بلکه مشاهـده است ولی مشاهـده از دور است و علت اینکه صـورت، کلی دیـده می شـود به خـاطر این است که از دور مشاهـده می شـود اگر از نزدیـک مشاهـده شود صورت عقلی هم شخصی است و کلی نیست و قابل صدق بر کثیرین نمی باشد.

بنابراین مبانی که صورتی از خداونـد ــ تبارک ــ در ذهن نمی آوریم بلکه به خدای خارجی ــ اضافه پیدا می کنیم سوال این است که آیا در اینصورت تعقل جایز است و می توان گفت خداوند ــ تبارک ــ معقول است یا نمی توان گفت معقول است؟ در اینجا آن مشکل وجود ندارد یعنی صورت نمی آید تا دارای خصوصیات و حدود عقلی شود بلکه همان موجود خارجی به همان وضـعی که هست می باشد ما آن را محدود نمی کنیم بلکه با او اضافه برقرار می کنیم. این احتمال چه مشـکلی دارد که خداوند ــ تبارک ــ را معقول نمی دانید؟

می گوینـد در اینجـا هم ما درباره وجود خداونـد ــ تبارك ــ بحث می کنیم نه وجود خداونـد ــ تبارك ــ برای عقل. وجود خداونـد ــ تبارك ــ برای عقل، هلیت مركبه است اما وجود خداونـد ــ تبارك ــ هلیت بسـیطه است. وقتی وجود شـیئی برای شیء باشد هلیت مركبه است ولی وقتی وجود شیئی باشد هلیت بسیطه گویند.

وجود خداونـد ــ تبارك ــ برای عقل غیر از وجودش فی نفسه است و ما آنچه كه یافتیم وجودش للعقل را یافتیم نه وجود فی نفسه آن را پس وجـود فی نفسه آن هنوز معقول نشـده است بلكه وجودش للعقـل معقول شـده است. و وجودش للعقـل غیر از وجودش فی الخارج است پس وجودش فی الخارج، معقول نشده است.

بنابر هر دو مـذهب توجه كردید كه خداوند ــ تبارك ــ معقول نمی شود به عبارت بهتر هر دو مذهب وجود عقلی خداوند ــ تبـارك ــ غیر از وجود خارجیش است یعنی غیر از وجود واقعی اش است. در مـذهب اول، وجود عقلی خداونـد ــ تبارك ــ همـان صورت است كه آن صورت مغـایر بـا صورت خـارجی است امـا در مـذهب دوم، وجود عقلی خداونـد ــ تبـارك ــ به هلیت مركبه موجود است و وجود فی نفسه اش به هلیت بسـیطه موجود است. در هر صورت در هر دو مـذهب آن كه خـداوند ــ تبارك ــ است فرق می كند با آن چه كه معقول شده است پس ما خداوند ــ تبارك ــ را تعقل نمی كنیم اما به وجهی آن كه تعقل كردیم همان خدا است.

ص: ۵۰۷

می خواهیم مشکل دیگری درست کنیم چون مشکل اول این بود که بالاخره ما خداوند ـ تبارک ـ را تعقل نکردیم آنچه که در هر دو مذهب تعقل شده غیر از آن چیزی است که خود خداوند ـ تبارک ـ است نتیجه گرفتیم که خداوند ـ تبارک ـ معقول نیست. اما از اینجا می خواهیم اشکال بعدی کنیم و بگوییم حتی تعقل به این نحو را هم اجازه ندهیم به این بیان که معقولی که از خداوند ـ تبارک ـ داریم از جهتی و من وجه با خدای خارجی یکی است ولو این فرق هایی که گفتیم هست. ولی از جهتی یکی است و آن جهت، جهت حکایت است. بالاخره باید این دو یکی باشند که این از آن حکایت کند به تعبیر مرحوم قاضی سعید که نمی گوید جهت حکایت، بلکه می گوید «مع کونهما حقیقه واحده» یعنی هر دو «معقول و موجود خارجی» حقیقت واحدند در هر موجود عقلی اینطور گفته می شود که این موجود عقلی که صورت یا هر چیز دیگری است با آن موجود خارجی حقیقتا یکی هستند فقط وجودشان فرق می کند.

لازمه اینکه خداوند ـ تبارک ـ معقول شود این است که خداوند ـ تبارک ـ با غیر خودش که صورت معقوله یا تعقل می باشد مشابهت و تماثل داشته باشد یعنی هر دو فرد یک حقیقت باشند در حالی که خداوند ـ تبارک ـ با هیچ موجودی تماثل یا تشابه ندارد. لازم می آید خداوند ـ تبارک ـ با آنچه که معقول نزد من است تشابه یا تماثل داشته باشد در حالی که «لیس کملثه شی» است.

پس نبایـد خداوند ـ تبارک ـ را معقول قرار داد و اگر معقول نبود محدود هم نیست پس این عبارت امام علیه السـلام «شـیء غیر معقول و لا محدود» توضیح داده شد.

توضیح عبارت

«و الدلیل علی ذلک قوله: فما وقع علیه وهمک»

دلیل بر اینکه خداونـد ـتبارک ـ متوهَّم نمی شود به این معنی که «داخل فی وهم او فی عقل او یقع علیه العقل و الوهم» نمی شـود. «اگر چه به یـک نحوه دیگر متوهّم می شود به معنـای اینکه او را مبـدأ العـالم حسـاب کنیـد یعنی عـالم را توهم کنیـد و خداوند ـتبارک ـ را اضافه به عالم بدهید و با این اضافه، معلوم شود به همان بیانی که جلسه قبل بیان کردیم.

مراد از قول امام فقط عبارت «فما وقع علیه وهمک» نیست بلکه «فما وقع علیه وهمک من شیء ...» تا آخر مراد است.

«و حاصـله ان کـل مـا یحصـل للعقـل فعلی مـذهب القول بـالصور انما تکون صورته العقلیه المحفوفه بالحـدود و الخصوصـیات العقلیه غیر صورته الخارجیه لا محاله»

حاصل استدلال امام علیه السلام این است که هر چه که برای عقل حاصل شود بنابر مذهب قول به صور «یعنی گفته شود تعقل عبـارت از حضـور صـورت عقلیـه نزد عقـل است» صـورت عقلیه که محفـوف به حـدود و خصوصـیات عقلیه می باشـد غیر از صورت خارجیه است»

«المحفـوفه بالحـدود و الخصوصـیات العقلیه» صـفت مسشـعر به علیت است چـون آن صورت عقلیه، محفوف به حـدود است و محفوف به خصوصیات عقلیه است به این جهت آن صورت عقلیه غیر از صورت خارجیه است و مغایرت بین آنها است.

ص: ۵۰۹

«و علی المذاهب الاخر وجوده للعقل غیر وجوده لنفسه لکون الاول هلیه مرکبه و الثانی بسیطه»

اما بنابر مذاهب دیگر، وجود خداوند ـ تبارک ـ برای عقل غیر از وجودش لنفسه است زیرا اول هلیت مرکبه است و دومی هلیت بسیطه است.

«فیکون المعقول خلاف الموجود فی الخارج من وجه علی المذهبین مع کونهما حقیقه واحده»

«فی الخارج» قید «الموجود» است. «من وجه» یعنی از همین وجه که گفتیم از این جهت که ذات هر دو یکی است یا یکی حاکی و یکی محکی است فرقی ندارند.

«فیتحقق التشابه و التماثل و الله تعالی لا یشبهه شیء»

اگر حقیقت ذهنی و خارجی یکی باشد این محذور لازم می آید که تشابه و تماثل بین خداوند ـ تبارک ـ و آن معقول می شود در حالی که خداوند ـ تبارک ـ شبیه چیزی نیست.

ادامه بیان معنای اینکه خداوند ـ تبارک ـ غیر معقول و لا محدود است/ کیفیت اطلاق شیء بر خداوند ـ تبارک ـ/ حدیث ششم/ باب هفتم ۹۳/۰۲/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بیان معنای اینکه خداوند ـ تبارک ـ غیر معقول و لا محدود است/ کیفیت اطلاق شیء بر خداوند ـ تبارک ـ/ حدیث ششم/ باب هفتم.

«و یحتمل ان یکون المراد بقوله نعم غیر معقول و لا محدود تصدیقا لصحه اطلاق الشیء»(۱)

در حدیث ششم فرموده بودند خداوند ـ تبارک ـ شیء است اما معقول و محدود نیست. این جمله را قبلا معنی کردیم و گفتیم معنایش این است که اطلاق شیء برخداوند ـ تبارک ـ جایز است ولی این اطلاق، مشروط است و نگفتیم این جمله چه چیزی را اثبات و چه چیزی را نفی می کند؟ فقط گفتیم که اثبات می کند اطلاق شیء جایز است مشروطا. الان می گوییم احتمال دارد که مراد این باشد که از این جمله هم استفاده صحت شود هم استفاده عدم صحت شود. قبلاً فقط صحت را استفاده کردیم ولی آن را مشروط به اطلاق کردیم الان می خواهیم هم صحت اطلاق را هم عدم صحت اطلاق را ثابت کنیم. در واقع می خواهیم هم منطوق جمله را معنی کنیم هم مفهوم جمله را.

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۵۲، س۳.

مرحوم قاضی سعید می فرماید از این عبارت، صحت اطلاق شیء بر خداوند ـ تبارک ـ من وجه را می فهمیم و عدم صحت

اطلاق شیء بر خداوند _ تبارک _ من وجه آخر را می فهمیم. سپس تعبیر به «اما الاول» می کند یعنی مرادش صحت اطلاق است و صحت اطلاق را توضیح می دهد اما لفظ «اما الثانی» را نمی آورد با اینکه نیاز است که آورده شود. ظاهراً چون روشن است آن را بیان نمی کند. وقتی وجه صحت اطلاق بیان می شود مشخص می گردد که عدم صحت اطلاق به چه وجهی است و احتیاج ندارد دومی را بیان کند لذا «اما الثانی» را نمی آورد.

اما اینکه جایز است اطلاق کنیم به این معنی است که خداوند _ تبارک _ را شیء بگیریم ولی معتقد باشیم که با اشیاء دیگر متفاوت است.

«شیء» یک معنای عام است که می توان از آن خبر داد و تعقل کرد اما خداوند _ تبارک _ یک شیء خاصی است که نمی توان از آن خبر داد و نمی توان او را تعقل و توهم کرد. پس بر خداوند _ تبارک _ جایز است که «شیء» را اطلاق کنیم ولی آن «شیءِ» خاصی را اطلاق می کنیم که نه قابل تعقل و توهم است و نه قابل است که از او خبر داده شود. این، بیان وجه صحت اطلاق است. با این بیان معلوم می شود که وجه عدم صحت چیست؟ یعنی اگر شیء را به معنای عام بر او اطلاق کنید چون او را مشابه بقیه اشیاء قرار دادید اطلاق، جایز نیست و اگر شیئی را که مطلق است تعقل و توهم کنید این شیء، خدا نیست و تعقل یا توهمش ممکن نیست پس اطلاق این شیء که می تواند معقول و متوهم و مخبرٌ عنه شود بر خداوند _ تبارک _ جایز نیست پس از وجهی که این شیء، خاص باشد و با شیءِ عام فرق کند صحت اطلاق بر خداوند _ تبارک _ دارد اما از وجه دیگر که عام باشد و مشابه با اشیاء دیگر قرار داده شود صحت اطلاق بر خداوند _ تبارک _ ندارد. اصل این مطلب از بیان قبلی فهمیده شد حال می خواهیم بیان کنیم که خود عبارت هم دلالت بر این دارد. ما قبلا می گفتیم دلالت بر صحت اطلاق دارد ولی صحت را مشروط می کند اما الان می گوید دلالت بر صحت اطلاق می کندبه این وجه و دلالت بر عدم صحت اطلاق می کند به وجه دیگر. یعنی خود جمله را دالّ قرار می دهیم نه اینکه آن مطلب را از کلام امام علیه السلام بفهمیم بلکه می گوییم کلام امام علیه السلام بمنطوقه اینگونه دلالت دارد و بمفهومه اینطور دلالت دارد و الا این مطالبی که ایشان الان بیان می کند با مطالب قبلی تقریبا یکی است. فرق همین است که بیان کردیم.

ص: ۵۱۱

توضیح عبارت

«و یحتمل ان یکون المراد بقوله: نعم غیر معقول و لا محدود تصدیقا لصحه اطلاق الشیء و جواز التوهم من وجه و عدم صحته من وجه آخر»

ضمیر «عدم صحته» به «اطلاق» بر می گردد.

امام علیه السلام «نعم» فرمودند یعنی تصدیق می کنند اما تصدیق برای چه چیزی است؟ تصدیق برای دو چیز است:

۱ _ صحه اطلاق شیء و جواز توهم.

۲ _ عدم صحت اطلاق.

«اما الاول فعلی معنی کونه شیئا بخلاف الاشیاء»

اما صحت اطلاق شیء به این معنا است که خداوند _ تبارک _ شیئی باشد به خلاف اشیاء. اگر از این معنا بگذریم دیگر نمی توان اطلاق شی کرد یعنی اگر شیئی خاص باشد که خلاف آن اشیاء عام است می توان اطلاق کرد اما اگر بخواهی آن شیئیت که معنای عام دارد و بر همه اطلاق می شود بر خداوند _ تبارک _ هم اطلاق شود امکان ندارد.

«لان کل شیء سواه فانه یمکن تعقله و ادراک الوهم ایاه لان الشیء العام هو المدرک المخبر عنه»

غیر از خداوند _ تبارک _ هر شیئی باشد چون شیء، عام است و شی و عام هم مدرَک و مخبرٌ عنه است و خداوند _ تبارک _ مخبرٌ عنه و مدرَک نیست پس باید او را بر خلاف این اشیاء قرار داد. اگر به خلاف این اشیاء قرار دادید اطلاق اشکال ندارد.

کلام مرحوم قاضی سعید در کبری «لان الشی العام هو المدرک المخبر عنه» حصر را افاده می کند یعنی فقط شیء عام است که می توان از آن خبر داد و ادراکش کرد اما شیء خاص که خداوند _ تبارک _ است قابل ادراک و خبر دادن نیست.

ص: ۵۱۲

«و هو سبحانه لا یقع فی عقل و لا وهم بالبرهان الذی استنبطناه من کلامه علیه السلام»

وقتی نتیجه را گفتیم و گفتیم این شیء که سوای خداوند ــ تبارک ــ است شیء عام است و شیء عام، مدرک و مخبرٌ عنه است پس این شیء که سوای خداوند ــ تبارک ــ است مدرک و مخبرٌ عنه است. این نتیجه را مقدمه برای قیاس بعدی قرار می دهیم و می گوییم شیئی که غیر از خداوند ــ تبارک ــ است مدرَک و مخبَر عنه است و خداوند ــ تبارک ــ در عقل و وهم واقع نمی شود نتیجه می گیریم که خداوند ــ تبارک ــ شیئی از قبیل سواه نیست بلکه شیئی است که با سواه فرق دارد اما به چه دلیل خداوند ــ تبارک ــ به عقل و وهم نمی آید؟ به برهانی که از کلام امام استنباط کردیم که در آخر جلسه قبل بیان کردیم. چه به مبنای کسی که تعقل را عبارت از حضور صورت می داند چه بنا بر مذاهب دیگر خداوند ــ تبارک ــ معقول نمی شود.

صفحه ۲۵۲ سطر ۸ قوله «و کیف یدرکه»

امام علیه السلام بعداً فرمودند «و کیف یدرکه الاوهام و هو خلاف ما یعقل و یتصور فی الاوهام» مرحوم قاضی سعید می فرمایند این کلام امام علیه السلام اشاره به برهانی است که مطالب این برهان از مباحث قبل فهمیده شد.

پس برهان این شد: آنچه که معقول است و عقل آن را تعقل می کند هم وجود عقلی دارد هم شیئیت معقول دارد یعنی شیئیتی در عقل دارد و خداوند ــ تبارک ــ محال است که وجود عقلی یا شیئیت معقول داشته باشد چون اگر وجود عقلی یا شیئیت معقول داشته باشد شناخته می شود در حالی که او شناخته نمی شود لذا نباید وجود معقول و شیئیت معقول داشته باشد. نتیجه می گیریم که پس عقل نمی تواند خداوند ــ تبارک ــ را تعقل کند بلکه عقل می تواند چیزی را تعقل کند که آن چیز قابلیت داشته باشد که وجودِ معقول و شیئیت در عقل داشته باشد و این در خداوند ــ تبارک ــ معقول نیست.

توضیح عبارت

«و قوله و کیف یدرکه الاوهام و هو خلاف ما یعقل و خلاف ما یتصور فی الاوهام اشاره الی برهان شریف علی مسلک لطیف»

قول امام علیه السلام که فرمود چگونه اوهام، خداوند ـ تبارک ـ را درک می کنند در حالی که خداوند ـ تبارک ـ خلاف آن چیزی است که می تواند تعقل شود و خلاف آن چیزی است که در اوهام تصور می شود. آن که تعقل می شد و در اوهام تصور می شود عبارت از امری است که بتواند وجود عقلی بگیرید و شیئیتی در عقل پیدا کند و برای خداوند ـ تبارک ـ این امر ممکن نیست.

«علی مسلک لطیف»: لفظ «علی» بر مدلول و مبرهن داخل می شود نه بر طریق اما مرحوم قاضی سعید لفظ «علی» را بر طریق وارد کرده است. نمی خواهد برهان بر مسلک لطیف اقامه کند بلکه می خواهد برهانی که مسلکش لطیف است را ارائه دهد و الا می خواهد برهان اقامه کند بر اینکه خداوند ـ تبارک ـ شیء معقول نیست یا وجود عقلی ندارد. شاید لطافت مسلک به این طریق باشد که تقریبا می توان گفت برهان از مقدمات بدیهیه تشکیل شده است. «البته مقدمه دوم آن احتیاج به اثبات دارد ولی مقدمه اول بدیهی است زیرا چیزی در عقل حاصل می شود که بتواند وجود عقلی پیدا کند و شیئیتِ عقلی بگیرد. این مطلب، بدیهی است اما مقدمه دوم که خداوند ـ تبارک ـ به این صورت نیست نظری است» و دلیلی که از بدیهیات استفاده کند کمتر مورد خلل قرار می گیرد چون آن نظریاتی که مقدمه برای استنباط مطلب قرار می گیرد ممکن است همان مقدمات نظریه مخدوش باشد لذا گفته می شود هر دلیلی که مقدماتش کمتر است آن دلیل لطیف تر و قویتر است چون هر چه مقدمه دلیل کمتر باشد خلل و رخنه در آن کمتر است و هر چه مقدمه دلیل بیشتر باشد می توان در هر مقدمه اشکال کرد.

ص: ۵۱۴

«و تقريره»

تقریر برهان این است که یک کبرای کلی می گوید. سپس نتیجه می گیرد که خداوند _ تبارک _ داخل در این نتیجه نیست به دلیل اینکه در جای خودش ثابت شده که این کبری نمی تواند بر خداوند _ تبارک _ اطلاق شود و خداوند _ تبارک _ را شامل شود.

«ان کل ما یتصوره العقل فلا محاله یحصل له وجود عقلی و شیئیه فی العقل معقوله»

ضمیر «له» به «ما» در مایتصوره برمیگردد.

وجود عقلی و شیئیت در عقل است. این عبارت شارح کبرای کلی است.

«و ذلک یستلزم ان لا یتصوره العقل و الوهم»

ضمیر «لا یتصوره» به «ما» در «ما یتصور» بر می گردد

«ذلک»: یعنی وجود عقلی پیدا کردن و شیئیت معقول داشتن.

ترجمه: و آن، مستلزم این است که خداوند _ تبارک _ را عقل و وهم نتوانند درک کنند «چون اگر بخواهند تصور کنند برای خداوند _ تبارک _ وجود عقلی و شیئیت معقوله حاصل می شود و خداوند _ تبارک _ از هر دو منزه است یعنی هم از وجود عقلی و هم از شیئیت معقوله»

«لان المبدأ الاول متعال عن صدق هذا الوجود المفهوم لنا و الشیئیه المعقوله لنا علیه»

«علیه» متعلق به «صدق» است.

برای اینکه مبدأ اول متعالی است از اینکه «هذا الوجود المفهوم لنا» و «الشیئیه المعقوله لنا» صدق بر او کند.

مراد از «هذا الوجود المفهوم لنا» وجود عقلی است که ما می فهمیم و مراد اذ شیئیت معقوله، شیئی است که در عقل می آید و قابل فهم است

«سیما الوجود الذی نحن نجعل له»

«سیما»: یعنی خداونـد ـ تبـارک ـ متعـال است از این وجود و شـیئیتی که ما خلق می کنیم برایش باشـد. اصل وجود عقلی و شیئیت معقوله را برای خداونـد ـ تبـارک ـ قائـل نیستیم تـا چه رسـد آن وجود و شـیئیتی که مـا خلق می کنیم که هم مخلوق است و هم معقول است معقول بودنش یک محذور دارد و معقول بودنش محذور دیگر دارد.

ترجمه خداوند تبارک منزه است از اینکه بر آن صدق کند وجودی که ما برای آن قرار دادیم «یعنی با عقلمان می خواهیم آن را موجود کنیم»

«و الشیئیه التی نحن نختلقها علیه»

«نختلق» به معنـای «نخلقهـا» نیست بلکه چیزی اضـافه دارد یعنی به دروغ بر آن خلق کنیم. چیزی که نـدارد را مـا برای آن می بافیم و افترا و تهمت می زنیم

«وقد سبق تفصیل ذلک مستقصی مرارا کثیرا فی المجلد الاول»

اینقدر گفتیم که به نظر می رسد مقدمه دوم هم بدیهی است همانطور که مقدمه اول بدیهی است.

«واما قوله انما یتوهم شیء الی آخر الخبر فتکریر للنتیجه و تقریر لما ذکره علیه السلام اول مره»

از اینجـا می خواهـد بخش پایـانی کلاـم امـام علیه السـلام را بیـان کنـد. می فرمایـد تکرار مطلب قبل یا نتیجه گیری از مطالب گذشـته است یـا جمع بنـدی مطـالب گذشـته است امام علیه السـلام در جواب فرمودنـد «نعم غیر معقول و لا محـدود» الان می فرمایند «انما یتوهم شی غیر معقول و لا محدود» که این عبارت، همان عبارت قبل است ولی چون امام علیه السلام وارد تفصیل شدنـد دوباره به خاطر اهمیت مطلب، آن را جمع بنـدی کردنـد تا شـخص توجه کند که مطلب، مطلب مهمی است که ابتدا به اجمال گفته شد بعداً به تفصیل وارد آن شد و به خاطر مهم بودن دوباره آن اجمال را بیان می کند.

ترجمه: قول امام «انما یتوهم...» نتیجه را تکرار کردند و آنچه را که اوّل بار فرموده بودند تثبیت کردند.

صفحه ۲۵۲ سطر ۱۶ قوله «و اعلم»

در ذیل خبر اشاره به یک شبهه بسیار مهم و مشکلی می کند که در عرفان هم مطرح است. در عرفان گفته می شود که ما به ذات خداوند ـ تبارک ـ هیچ راهی نداریم. اگر ادراک خودمان را خیلی تقویت کنیم می توانیم اسماء و صفات را درک کنیم آن هم در حد مفهوم یا مقداری بالاتر از مفهوم که ظرفیت آن را داریم. پس ادراک به اسماء و صفات، ادراک مفهومی است نه شهودی. درک شهودی ما اگر خیلی قوی باشد تابا سرّ خودمان یعنی عقل لطیف شده خودمان درک کنیم در صقع ربوبی می رویم و اعیان ثابته را درک می کنیم یعنی عالِم مثال درک می شود. عالِم عقل هم درک می شود. بالاتر از عالم عقل که عالم ایمان ثابته است درک می شود ولی ما نمی توانیم وارد اسماء و صفات بشویم اسماء و صفات جای پیامبر آخر الزمان صلی الله علیه و آله و سلم است که تا مقام واحدیت می رود. و بعضی گفتند تا مقام احدیت هم می رود پس راهی به شناخت خداوند ـ تبارک ـ نیست سوالی که مطرح می شود این است که پس ما چه کسی را عبادت می کنیم. ما که هیچ دریافتی از ذات نداریم چه کسی را عبادت می کنیم؟

بالاخره کسی را که عبادت می کنیم باید دریافتی از آن داشته باشیم تا مقابل آن خضوع کنیم. آیا ما اسماء را که متکثرند عبادت می کنیم یا خدای واحد را عبادت می کنیم؟ خدای واحد را نمی شناسیم و آشنایی نداریم.

در اینجا مرحوم قاضی سعید همین شبهه را مطرح می کنند ولی به بیانی که مناسب با این روایت است. در این روایت بیان شده که عقل بر خداوند ـ تبارک ـ احاطه ندارد. وهم بر خداوند ـ تبارک ـ واقع نمی شود یعنی راهی به شناخت خداوند ـ تبارک ـ نداریم. خداوند ـ تبارک ـ جهات و حیثیات و وجوه ندارد تا شناخت پیدا کنیم. جهات و حیثیات ووجوه او عین ذاتش هستند و ذاتش را هم می گویید قابل نیل و رسیدن نیست پس ما چگونه او را عبادت می کنیم در حالی که معبود باید شناخته شود؟

این مشکلی است که مرحوم قاضی سعید می فرماید خود روایت متکفل جواب از آن است.

توضیح عبارت

«و اعلم ان فی هذا الخبر الشریف جوابا عن الشبهه العویصه التی تورد علی مذهب اهل الحق التابعین لاصول اهل البیت ـ علیهم السلام ـ»

مذهب اهل حق می گویند ما هیچ آشنایی با ذات خداوند ـ تبارک ـ نداریم و خداوند ـ تبارک ـ حیثیات مختلف ندارد که ما بگوییم با حیثیتی از آن آشنا هستیم. حیثیات همه عین ذاتند.

«و هی انه سبحانه اذا لم تحط به العقول و الاوهام و لم یقع علیه عقل و لا فکر و لا یتصور فی مدرِک من المدارک فکیف یتصحح التکلیف بالعباده و هی لا تکون الا لمن یتصور و لو کان بوجه و لیس له سبحانه وجه و لا جهه».

آن شبهه این است که اگر به خداوند ـ تبارک ـ عقول و اوهام احاطه پیدا نمی کنند «تعبیر به ـ لم تحط ـ تعبیر فلسفی است» و عقل و فکر بر او واقع نمی شود «تعبیر به ـ لم یقع علیه عقل و لا فکر ـ تعبیر روایی است و بیان کردیم که در روایت گفته می شود عقل بر فلان چیز، واقع شد یا واقع نشد. هکذا وهم بر فلان واقع شد یا واقع نشد. ما می گوییم این شیء داخل عقل می شد یا نشد. عقل ما به آن احاطه پیدا کرد یا نکرد. اما امام علیه السلام می فرماید این شیء عقل بر آن واقع شد یا واقع نشد»

و در هیچ قوه ادراکی واقع نمی شود. پس چگونه تکلیف به عبادت را توجیه می کنید در حالی که عبادت محقق نمی شود مگر نسبت به کسی که بتوانیم آن را تصور کنیم ولو این تصور «ضمیر کان به تصور بر می گردد» به وجه باشد «بالاخره باید آن معبود تصور شود یا عبادت گردد در حالی که نیست برای خداوند ـ تبارک ـ وجه و نه جهتی «چون هر وجه و جهتی که دارد عین ذاتش است»

مثلا به اعتبار شیئیت یا علمی که خداوند ـ تبارک ـ دارد دارای وجه می شود ولی چون این وجه ها عین ذاتش هستند وجه جدایی به حساب نمی آیند که از طریق آن وجوه بشناسیم»

«وجه» و «جهه»: عطف تفسیر است ممکن است تفاوت گذاشته شود و وجه را عبارت از حیثیتی گرفت که مرتبط به ذات می شود مثل صورتی که مربوط به بدن ما است و جهت عبارت از حیثیت خارجی است که بتواند به نحوی اشاره کند. هیچکدام از این دو برای خداوند ـ تبارک ـ وجود ندارد که بخواهیم از آن طریق او را بشناسیم.

ص: ۵۱۹

«و لا يتصور بوجه كما قررتموه»

مراد این نیست که به توسط وجهی تصور نمی شود چون این معنا را الان بیان کرد بلکه مراد این است که به وجهٍ من الوجوه تصور نمی شود و هیچ نوع تصوری برای آن نیست نه تصور اجمالی و نه تصور تصدیقی.

جواب از اشکال «بیان اشکال: چگونه خدایی را که نمی شناسیم عبادت می کنیم؟/ خداوند _ تبارک _ شیء است/ حدیث ششم/ باب هفتم ۹۳/۰۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جواب از اشکال «بیان اشکال: چگونه خدایی را که نمی شناسیم عبادت می کنیم؟/ خداوند _ تبارک _ شیء است/ حدیث ششم/ باب هفتم.

«فقوله _ علیه السلام _ بعد نفی احاطه العقول و الاوهام بالله تعالی»(۱)

بعد از اینکه حدیث ششم را مطرح کردند فرمودند شبهه عویصه ای در اینجا است که امام علیه اسلام آن را جواب دادند اصل شبهه را جلسه قبل خواندیم.

بیان شبهه: اگر ما دسترسی به خداوند _ تبارک _ نداریم و عقل ما او را ادراک نمی کند حتی بوجه من الوجوه درک نمی کند پس ما او را چگونه عبادت کنیم؟ با اینکه کسی را می توان عبادت کرد که قابل شناخته شدن باشد. خدایی که به هیچ وجه شناخته نمی شود چگونه باید عبادت کنیم؟ بیان کردیم که این شبهه بر عرفا هم وارده شده که عرفا می گویند ذات خداوند _ تبارک _ غیب است و قابل شناختن نیست. اما اسماء او را می شاسیم پس باید اسماء را عبادت کنیم نه خود خداوند _ تبارک _ را.

ص: ۵۲۰

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۵۲، س۲۰.

البته سوالی که بر عرفا وارد می شود با شبهه ای که مرحوم قاضی سعید بیان می کند فرق مختصری دارند ولی بالاخره هر دو شبیه به هم هستند.

بیان جواب: ما خداوند _ تبارک _ را به عنوان «شیء» توهم می کنیم اما مقید می کنیم به اینکه «بخلاف الاشیاء» است و به همین اندازه او را می شناسیم و عبادت می کنیم و ایرادی هم ندارد. عرفا هم همین را می گویند چون «شیء» اسم خداوند _ تبارک _ نیست اما ما این «شیء» را توهم می کنیم و مُشیر قرار می دهیم با این قید که برخلاف بقیه اشیاء است و با این قید که در عقل نمی گنجد و در وهم نمی آید و به این صورت که مبدأ عالَم است. به این نحوه خداوند _ تبارک _ را می شناسیم و او را عبادت می کنیم و همین نحوه کافی است.

جوابی که داده شد به این صورت بود که خداوند ـ تبارک ـ را به عنوان شیئی توهم می کنیم. کلمه ای که در حدیث آمده «انما یتوهم شیء» است. در حدیث دیگر آمده «لانا لم نکلف الا موهوما» که در اینجا لفظ «یتوهم» آمده و در حدیث دیگر لفظ «موهوما» آمده است. ما هم الان گفتیم شیئی توهم می کنیم ولی آن شیء را متصف می کنیم به اینکه بخلاف الاشیاء باشد امام علیه السلام با آوردن این کلمه نشان دادند که راه شناخت خداوند ـ تبارک ـ این است.

ص: ۵۲۱

ما اصل جواب و لُبِّ جواب را بیان کردیم ولی مرحوم قاضی سعید ابتدا که وارد بحث می شود به این صورت وارد می شود. و می فرماید خداوند _ تبارک _ را نمی توان «بوجهه» شناخت اینکه خداوند _ تبارک _ را نمی توان بذاتش شناخت در همه جا گفتیم و احتیاج به تکرار ندارد اما الان می خواهیم بگوییم خداوند _ تبارک _ را «بوجهه» هم نمی توان شناخت این را بیان می کند بعدا این مطلب را توضیح می دهد که چگونه خداوند _ تبارک _ را می شناسیم. خدایی که نه به ذات شناخت می شود نه به وجه شناخته می شود چگونه شناخته می شود؟ همین بیانی که گفتیم مرحوم قاضی سعید بیان می کنند.

اما اینکه خداوند _ تبارک _ را نمی توان «بوجهه» شناخت به این صورت است که ابتدا ثابت می کند صفت، غیر موصوف است یعنی مغایرت بین صفت و موصوف درست می کند تا مقداری نزدیک به این مطلب شود تا بیان کند که صفات، وجه خداوند _ تبارک _ نیستند ولی بعدا دوباره تاکید می کند و می فرماید معنای صفات چیست؟ معنای صفات، سلب نقایض است وقتی می گوییم «خداوند _ تبارک _ عالم است» نقیض علم را سلب می کنیم و می گوییم «پس جاهل نیست» اگر می گوییم« خداوند _ تبارک _ قادر است یعنی «عاجز نیست» همیشه سلب نقیض می کنیم. مرحوم قاضی سعید مطلب دیگری هم اضافه می کند و می فرماید اثباتِ ثمرات هم هست یعنی ثمره علم، آشکار شدن اشیاء نزد عالِم است و این ثمره برای خداوند _ تبارک _ است چون همه اشیاء نزد او آشکارند ثمره قدرت، خلق کردن و امثال ذلک است ما وقتی صفتی را برای خداوند _ تبارک _ ثابت می کنیم هم نقیض را سلب می کنیم هم ثمره آن صفات را برای خداوند _ تبارک _ می بینیم بیش از این را نمی دانیم پس صفات نمی توانند وجه باشند چون وجه باید شیء را نشان دهد و سلبِ نقیض، نشان نمی دهد. ثمره هم شیء را نشان نمی دهد مگر به عنوان معلول باشد که از معلول به علت پی بُرد. ولی پی بردن از معلول به علت نمی تواند علت را روشن و معلوم کند پس اینها اصلا وجه خداوند _ تبارک _ نیستند که بخواهی از اینها به خداوند _ تبارک _ برسی. تمام مطلب به این صورت شد که خداوند _ تبارک _ را نمی توان به ذات شناخت چون ذاتش غیب است. به «وجه» هم نمی توان شناخت چون وجه ندارد پس چگونه باید او را شناخت؟ می فرماید باید او را به عنوان یک شیء توهم کرد ولی این شیئی را که ما توهم می کنیم باید موصوف کنیم به اینکه به خلاف سایر اشیاء است و موصوف کنیم به اینکه در عقل و وهم نمی آید و با عالَم مقایسه اش کنیم «یعنی با یک چیزی که شناخته شده است مقایسه اش کنیم» و بگوییم این، مبدءِ این شیء شناخته شده است هم بگوییم مبدا است هم بگوییم «مخرج من القوه الی الفعل» است یعنی هم عالَم را ساخته است هم قوه های عالَم را به فعلیت خارج می کند. یعنی دو مقایسه با عالَم می شود ۱_ مبدئیت ۲_ اخراج از قوه به فعل.

به این صورت می توان خداوند ـ تبارک ـ را شناخت و عبادت کرد.

توضیح عبارت

«فقوله علیه السلام ـ بعد نفی احاطه العقول و الاوهام بالله تعالی ان ما یتوهم شیء غیر معقول و لا محدود و لذا قول الصادق ـ علیه السلام فی حدیث الزندیق الذی ذکر بعضه فی هذا الباب لانا لم نکلف الا موهوما اشاره الی الجواب عن هذه الشبهه»

نسخ صحیح «انما یتوهم» است یعنی «ان» و «ما» به هم چسبیده باشد.

«فقوله» مبتدی است و «اشاره» خبر است.

قول امام در حدیث ششم بعد از اینکه احاطه عقول و اوهام را به خداوند ـ تبارک ـ نفی کردند قولشان این است «انما یتوهم شیء غیر معقول و محدود» یعنی شیئی توهم می شود که غیر معقول و محدود است آن بر خداوند تبارک اطلاق می شود و همچنین قول امام صادق علیه السلام که بعضی از آن حدیث را مرحوم صدوق در اینجا ذکر کرد و در آنجا فرمود «لانا لم نکلف الاـ موهوما» یعنی ما مکلف نیستم عبادت کنیم جز یک موهومی را «مراد از موهوم همان است که بیان کردیم» از لفظ «یتوهم» و «موهوما» که در این روایات آمده می توان جواب شبهه را داد.

«و تقریره: ان من اصول اهل البیت ان الصفه غیر الموصوف مطلقا»

تقریر جواب این است که از اصول اهل بیت این است که صفت غیر از موصوف است مطلقا «چه در خداوند ـ تبارک ـ چه در خلق» یعنی اینطور نیست که صفت در ما انسانها زائد بر ذات باشد و در خداوند ـ تبارک ـ عین ذات باشد چنانچه فلاسفه و متکلمین شیعه می گویند. مرحوم قاضی سعید عینیت را قبول ندارند. زیادت را هم قبول ندارد بلکه می گوید سلب است. در جلد اول شرح توحید هم ایشان اصرار زیادی داشتند و فلاسفه را رد می کردند لذا در اینجا مرحوم قاضی سعید می فرماید اهل بیت فرمودند صفت غیر موصوف است مطلقا حتی در خداوند ـ تبارک.

مرحوم قاضی سعید در همین اندازه که غیریت صفات و موصوف را اثبات کند راه برای او باز می شود که وجه بودن صفات را هم نفی کند

«و ان صفات الله تعالی راجعه الی سلب النقائض»

از اصول اهل بیت این است که صفات خداوند ـ تبارک ـ رجوع به سلب نقائص می کنند یعنی وقتی ـ می گوییم خداوند ـ تبارک ـ عالِم است منظور ما این است که جاهل نیست یا خداوند ـ تبارک ـ قادر است منظور ما این است که عاجز نیست یا خداوند ـ تبارک ـ حی است منظور ما این است که میّت نیست.

«او اثبات المثمرات»

در نسخه ای «الثمرات» آمده که راحت تر معنا می شود.

صفات خداوند ـ تبارک ـ راجع به اثبات ثمرات صفات است یعنی خود صفت برای خداوند ـ تبارک ثابت نیست.

نکته: این «اثبات المثمرات» تقریبا حرف معتزله می شود چون معتزله هم همین را می گویند که خداوند ـ تبارک ـ عالِم نیست ولی کار عالمانه می کند ما نمی خواهیم بگوییم حرف مرحوم قاضی سعید حرف معتزله است ولی کمی نزدیک به حرف آنها است.

«فهذه لیست من وجوهه حتی نعرفه بها»

«هذه»: یعنی این صفات.

ضمیر «بها» به این صفات یا وجوه برمی گردد.

بعد از این دو مطلب «مطلب اول: مغایرت صفت با موصوف بود. مطلب دوم: صفات خداوند ـ تبارک ـ به سلب نقائض یا اثبات ثمرات برمی گردد مرحوم قاضی سعید نتیجه می گیرد و می فرماید این صفات از وجوه خداوند ـ تبارک ـ نیست تا ما خداوند ـ تبارک ـ را به این صفات یا به این وجوه بشناسیم.

«و اذ لاـ رسم و لا نعت و لا وجه و لا جهه و لا حيثيه فى حضـره الاحـديه فمعرفته انما هى بان يتوهم شـىء بمعنى كونه بخلاف الاشياء و بانه لايقع فى عقل و لايحد بحد و لا يحيث بحيثيه»

«شیء» نائب فاعل «و لا یحیث» است یعنی شیئی توهم می شود «یعنی خداوند ــ تبارک ــ به عنوان شیئی توهم می شود.

نکته: شـیء ممکن است وجه یا صـفت شود در حالی که مرحوم قاضـی سعید فرمود وجهی و صفتی برای خداوند ــ تبارک ــ نیست. نمی توان گفت «شـیء» به معنای سـلب نقیض است البته مرحوم قاضـی سـعید شاید بگوید مراد از اینکه شی است یعنی «لا شـیء نیست» ولی خود مرحوم قاضـی سـعید متوجه مساله است و شینیت را که برای خداوند ــ تبارک ــ ثابت می کند می گوید به این معنی است «بمعنی کونه بخلاف الاشیاء و بانه لایقع ... و بالمقایسه الی طبیعه العالم».

تـا اینجـا معلـوم شـد که ذات را نمی تـوان شـناخت وجهی هم وجـود نـدارد که بخـواهیم او را بشناسـیم؟ سـپس چگـونه بـاید بشناسیم؟ از اینجا وارد نحوه شناخت می شود و می فرماید خداوند ــ تبارک ــ شیء است ولی نه مانند اشیاء دیگر باشد. و در عقل وارد نمی شود و با هیچ حدی تعریف نمی شود «چون حد ندارد»، با هیچی حیثیتی متحیّث نمی شود چون حیثیتی ندارد.

«و بالمقایسه الی طبیعه العالم»

خداوند ــ تبارک ــ را مقایسه با طبیعت عالَم می کنیم که طبیعت عالم نزد ما شناخته شده است و از طریق مقایسه با چیزی که شناخته شده است خداوند ــ تبارک ــ را می شناسیم.

ص: ۵۲۵

«بان للعالم مبداً غیرَه من جمیع الوجوه»

اما چگونه مقایسه می کنیم؟ بیان می کند به اینکه به دو صورت مقایسه می کنیم با این عبارت صورت اول را بیان می کند و می فرماید برای عالم مبدئی غیر از عالم است لفظ «غیره» شاید اشاره به برهان شیخ اشراق داشته باشد. شیخ اشراق می گوید همه ممکنات را در یک مجموعه جمع می کنیم چه ممکنات، متسلسل بی نهایت باشند چه متناهی باشند چه دائر باشند «یعنی یکی بر دیگری متوقف باشد و دیگری هم بر او متوقف باشد و دور لازم آید» چه دائر نباشند همه را جمع می کنیم «و به اشکال دور و تسلسل کاری نداریم» و مجموعه ای از ممکنات حاصل می شود که این مجموعه ممکنات به دو جهت، ممکن است:

۱ــ افرادش ممکن اند.

۲ــ این مجموعه مرکَّب از اجزاء است و خود مرکَّب، محتاج است. بر فرض اجزاء آن واجب بودند چون خود این مجموعه، مرکب است و ترکیب، احتیاج می آورد «لااقل احتیاج به اجزا می آورد» پس خود مجموعه هم ممکن و محتاج است وقتی این مجموعه محتاج شد نیاز به علت دارد این، هنر شیخ اشراق است «و لازم نیست از برهان ابن سینا استفاده کرد که ممکنات را متسلسلاً می برد و می گوید چون تسلسل باطل است و از طرفی دور هم باطل است که یکی دیگری را بسازد و دیگری آن را بسازد باید در یک جا ختم شود و آنجا جای واجب است.

ص: ۵۲۶

سپس شیخ اشراق می گوید نمی توان گفت این علت، ممکن است چون اگر ممکن بود داخلِ مجموعه بود پس باید غیر باشد و خارج از ممکنات باشد و خارج از ممکنات، واجب است چون خارج از ممکنات یا ممتنع است یا واجب است. ممتنع موجود نشده که بخواهیم درباره آن بحث کنیم پس واجب می شود. بعید نیست که مرحوم قاضی سعید به این استدلال شیخ اشراق اشاره کند چون عالَم یعنی همان مجموعه ممکنات و ما سوی الله است. سپس می فرماید این عالم که مجموعه است مبدئی می خواهد که این مبدأ باید غیر از عالم باشد یعنی خارج از عالم باشد.

«و لطبیعه الامکان مُخرِجا من القوه الی الفعل»

این عبارت عطف بر «للعالم» است وبیان دوم برای «بالمقایسه الی طبیعه العالم» است.

خداوند_ تبارک _ را با عالَم مقایسه می کند به این صورت که طبیعتِ امکان «که مراد طبیعت عالم است» مخرج از قوه به فعل است و مخرج از قوه به فعل، خود عالم نیست چون شیء خودش را از قوه به فعلیت خارج نمی کند. چیزی که بیرون از عالم است باید عالم را از قوه به فعلیت خارج کند و بیرون از عالم، خداوند _ تبارک _ است. به این ترتیب ما خداوند _ تبارک _ را می شناسیم. پس خداوند _ تبارک _ موهوم می شود به این معنا که او را به عنوان یک شیء توهم کردیم و آن شیء را با این قیود مشخص کردیم.

ص: ۵۲۷

«و هذا هو التوهم الذی لا یستدعی وقوعه فی عقل او وهم»

این توهمی است که استدعا نمی کند خداوند ـ تبارک ـ در عقل یا وهم بیاید چون ما او را به عنوان یک شیء مشاهده کردیم. ما به هیچ صورت خداوند ـ تبارک ـ را در ذهن خودمان نیاوردیم و نگفتیم بر خداوند ـ تبارک احاطه پیدا کردیم.

با این بیان اشکال عرفا هم جواب داده شد چون شیء که اطلاق می شود. اگر چه حکایت از ذات نمی کند ولی می خواهد مُشیر به ذات باشد پس ما وقتی شیء را بشناسیم به این وسیله ذات را می شناسیم و ذات را عبادت می کنیم. چون اشکال بر عرفا این بود که شما صفات را می شناسید اما ذات را نمی شناسید پس حتما صفات را عبادت می کنید و ذات را عبادت نمی کنید.

جواب این است که نمی خواهیم بگوییم ذات، شیء است چون بنا شد که در مرتبه ذات، نه اسم و نه رسم باشد و حتی عنوان شیئیت هم صادق نیست یعنی همه چیز در مرتبه ذات مستهلک است حتی عنوان شیء هم مستهلک است اما بالاخره ما با این عنوان، توهم می کنیم تا ذات نزد ما معلوم شود در حدی که معلوم می شود بدون اینکه ذات در ذهن ما بیاید و محاطِ عقل قرار بگیرد. پس با این جوابی که داده شد ثابت می شود که ذات هم در این حدّ شناخته شده است. که این حدّ، یک شناخت کامل نیست. شناخت به وجه هم نیست بلکه شناختِ خاصی است که بالمقایسه است یا شناخت با سلب بعضی از مزاحم ها باشد.

صفحه ۲۵۳ سطر ۶ قوله «و کذا القول»

تا اینجا مرحوم قاضـی سعید شناخت خداوند ـ تبارک ـ را بیان کرد که چگونه می توان خداوند ـ تبارک ـ را شناخت الان درست است که اوصـاف خداونـد ـ تبـارک ـ را وجه خداونـد ـ تبـارک ـ نـدانستیم ولی اوصـاف خداونـد ـ تبارک ـ را چگونه بشناسیم قبول هم دارد که اوصاف خداوند تبارک ـ غیر خداوند ـ تبارک ـ هستند و وجه او نیستند.

مرحوم قاضی سعید می فرماید که سه مطلب را باید ملاحظه کرد:

۱ـ خـود خداونـد ـ تبـارک ـ برخـودش حکم به این صـفات کرده است. حکم کردن به معنـای این است که وقـتی در یک قضـیه، حکم می کنیم معنـایش این است که محمولی را بر موضوع مـترتب می کنیم. خداونـد ـ تبـارک ـ برخودش حکم به این صفات کرده یعنی این صفات را بر خودش حمل کرده است مثلا «ان الله عالم قدیر و...».

۲. این مطلب را قبول داریم مـا در این اوصـاف هیـچ تصـرف نمی کنیم. نه می گوییم عـالِم است به این معنا که صور مرتسـمه دارد. نه می گوییم عـالم است به این معنـا که اشـیاء در حضور او هسـتند و دفتر علم او هسـتند. نه می گوییم عالم است به این معنا که به ذات خود توجه می کند و علم اجمالی به اشیاء دارد در عین کشف تفصیلی. نه می گوییم عالم است به این معنا که اعیان ثابته نزد او حاضـر است. یعنی به هیچ یک از مبانی چند گانه که دیگران دارند او را عالِم نمی دانیم اصلا وارد این بحث نمی شـویم و دخـالت در ایـن بحث نمی کنیم بلکه می گـوییم عـالم است. حـداکثر چیزی که می گـوییم این است که جـاهل نیست.

۳ــ کیفیت این حکم برای ما مجهول است خداونـد ــ تبارک ــ می فرماید این صـفات بر من ثابت است اما کیفیت این ثبوت برای ما روشن نیست آیا به نحو عینیت ثابت است که فلاسـفه گفتند یا به نحو غیریت ثابت است که اشاعره و کرامیه گفتند. به هیچ یک از این صورتها نیست.

توضیح عبارت

«و کذا القول فی صفاته»

در شناخت صفات و اثبات صفات برای خداوند ــ تبارک ــ همین حرف را داریم.

«کـذا القول فی صـفاته»: یعنی همـانطور که در مورد ذات گفتیم در مورد صـفات هم می گوییم چون در مورد ذات گفتیم که مقـایسه می کنیم در صـفات هم می گوییم مقایسه می کنیم وقتی قـدرت را می خواهیم معنی کنیم به اینصورت می گوییم که وقتی که خداونـد ــ تبارک ــ مبدا عالم باشد قدرت بر خلق عالم دارد اما قدرت چیست؟ و چگونه برای خداوند ــ تبارک ــ ثابت است را نمی دانیم فقط با مقایسه معلوم می شود که قدرت بر خلق عالم به چه معنا است.

«فانه نصفه بها من حیث انه سبحانه حکم علی نفسه بها»

ما خداونـد ــ تبارک ــ را موصوف به این اوصاف می کنیم از این جهت که خود خداوند ــ تبارک ــ حکم بر خودش کرده به این صفات «یعنی خودش این صفات را محمول برای ذاتش قرار داده.

«من دون تصرف او تعمل من عند انفسنا»

«من دون تصـرف» مربوط به «نصـفه» است نه «حکم». یعنی مراد این نیست که خداوند ــ تبارک ــ حکم کرده بدون تصـرف. بلکه ما او را توصیف می کنیم بدون تصرف و تعمّل

ص: ۵۳۰

تعمّل با تصـرف فرق دارد. تعمّل یعنی کاری انجام دادن و مراد، کار عقلی است چون در اینگونه موارد کارهای بـدنی دخالت نمی کنـد بلکه کار عقلی است لـذا تعبیر به «من عنـد انفسـنا» می کند یعنی وقتی می گوید نفس ما این کار را می کند مرادش این است که تصرف عقلی نمی کنـد و بـا عقـل وارد مسـاله نمی شود تـا عقل حکم کنـد و ما بپـذیریم سوال این می شود که معنای «تصرف» چیست؟ جواب این است که شاید معنای «تصرف» را بتوان عام گرفت. یعنی بدون اینکه تصرف کنیم و چیزی را که خداونـد ـ تبـارک ـ بر آن حکم کرده ثـابت کنیم. مثلا می گوییم خداونـد ـ تبارک ـ، واجب الوجود است. خودش نگفته «من واجب الوجودم» این یـک نوع تصـرف است یا مثلا اوصافی که به نظر خودمان برای خداونـد ـ تبارک ـ می بینیم ولی خود خداونـد ـ تبـارک ـ آنهـا را برای خودش تعبیر نکرده، ولی مـا می آوریم مثلاـ بگوییم «مبتهـج بـذاته» یا بنا بر قول بعضی «ملذّ» گفته می شود.

«مع جهلنا بکفیه هذا الحکم»

این عبـارت، مطلب سـوم را بیـان می کنـد. کیفیت این حکم معلوم نیست مراد از «هـذا الحکم» همـان «حکم علی نفسه بهـا...» است یعنی نمی دانیم که این محمول چگونه برای موضوع ثابت است آیا به نحو عینیت ثابت است یا غیریت ثابت شود.

«و هذا الذی حققناه هو الذی حققناه هو الذی عبرعنه فی الاخبار بشهاده الاقرار»

شهادتِ اقرار را در چند جای این کتاب خواندیم زیرا می فرماید ما همه باید شهادت و اقرار به جهل خودمان کنیم و اصاف را نمی شناسیم و از ما همین مقدار را خواستند که اقرار به عجز خودمان کنیم.

ترجمه: این چیزی که ما آن را محقِّق کردیم درباره صفات، و درباره ذات هم همینطور است

«فتثبت کی لایزل قدم بعد بثوتها»

تو بر آنچه من گفتم پا برجا باش تا قدمی از اقدام شما بعد از اینکه با توجه به مطالب من، ثبوت پیدا کرد نلغزد. یعنی با این بیان، قدم تو ثابت شد حال می فرماید آن را تثبیت کن تا نلغزد

«ولله الفضل مبدئا و معیدا»

خداوند ــ تبارک ــ است که بر خلقش تفضل دارد چه مبدع و چه معید باشد.

سوال: چرا دو صفت «مبدئا» و «معیدا» را آورد با اینکه این همه صفات برای خداوند ــ تبارک ــ است.

جواب: مرحوم قاضی سعید فرمود قدم، ثابت است و اصرار کرد که این مطلب را تثبیت کند یعنی این ثبوت را عود دهد و دوباره و سه باره تکرار کند تا این ثبوت، تثبیت شود و دیگر نلغزد. در وقتی که می خواهی ابتدا به ثبوت کنی و مطلب را بفهمی گفته می شود لله الفضل مبدئا. اما جایی که می خواهی مطلب را تکرار کنی تا تثبیت شود یعنی در هر دو حال باید به فضل خداوند ــ تبارک ــ اعتماد کنید فکر نکن که خودت کاری را انجام می دهی چه در وقتی که شروع می کنی چه در وقتی که آب شروع شد را تکمیل می کنید در هر دو به فضل خداوند ــ تبارک ــ احتیاج داریم و خداوند ــ تبارک ــ هم اینگونه است «لله الفضل مبدئا و معیدا»

ص: ۵۳۲

«الحديث السابع باسناده عن الحسين بن سعيد قال: سئل ابوجعفر الثانی ــ علیه السلام ــ یجوز ان یقال: انه شیء قال نعم تخرجه من الحدین حد التعطیل وحد التشبیه»

آیا جایز است که بر خداوند ــ تبارک ــ گفته شود که او شیء است؟ می فرماید بله.

«شرح قد سبق الفرض من هذه الخبر فی الکلام علی الحدیث الاول»

در جایی که حدیث اول را توضیح می دادیم درباره این خبر بحث کردیم که از حد تعطیل بیرون بیاور و نفی نکن. همینطور از حد تشبیه هم بیرون بیاید و آن را نفی نکن بلکه او را بلاتشبیه اثبات کن هم اثبات کن که از تعطیل بیرون بیاید هم تشبیه را کنار بگذار که تشبیه در مورد او انجام نشود.

مذاهب مردم در توحید و قول حق در آن/ روایت هشتم/باب هفتم ۹۳/۰۲/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مذاهب مردم در توحید و قول حق در آن/ روایت هشتم/باب هفتم.

«الحدیث الثامن باسناده عن محمد بن عیسی بن عبیده قال: قال لی ابوالحسن علیه السلام»(۱)

توضیح عبارت

«الحدیث الثامن باسناده عن محمد بن عیسی بن عبید قال: قال لی ابوالحسن علیه السلام: ما تقول اذا قیل لک: اخبرنی عن الله شیء هو ام لا شیء؟»

مرحوم صدوق به اسنادش از محمد بن عیسی بن عبید نقل می کند که او می گوید امام ابوالحسن علیه السلام به من فرمودند «از چند خط بعد که آمده ــ ثم قال لی الرضا علیه السلام ــ معلوم می شود مرادش از اباالحسن، امام رضا علیه السلام است» اگر از تو سوال شود که خداوند ــ تبارک ــ شیء است یا لا شیء است در جواب چه می گویی؟ این رفتار امام علیه السلام در آن زمان رایج بوده که گاهی از راوی سوال می کردند نه اینکه به راوی خبر بدهند. بعضی از زیارات هم اینگونه است یعنی امام علیه السلام از راوی می پرسد که وقتی نزد امام حسین علیه السلام می روی چه می گویی؟ راوی جواب میدهد که این مطلب را می گویم. امام علیه السلام او را تایید می کنند و این همان امضایی است که در فقه مطرح می شود و اینگونه روایات و ادعیه تثبیت می شوند. بعضی از زیاراتِ کوتاه امام حسین علیه السلام همان زیارتهایی است که راوی به امام علیه السلام می گوید این مطالب را هنگام زیارت می خوانم. امام علیه السلام هم تقریر می کنند و بعد از تقریر جزء ادعیه حساب می شوند.

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۵۴، س۱.

در اینجا هم به همین صورت است که امام علیه السلام از راوی سوال می کنند بالاخره امام علیه السلام شاگردانی را پرورش دادند و می خواهند آنها را امتحان کنند و ببینند تا چه حد پیش رفته اند.

گاهی از اوقات هم راوی در بین اهل سنت بوده و از آنها مطالبی را گرفته، امام علیه السلام از او سوال می کرده تا جواب بدهد و امام علیه السلام اورا رد کند که هم اواصلاح شود هم معلوم شود که حرف اهل سنت دراینجا باطل بوده است.

«قال: قلت له: قد اثبت الله عز وجل نفسه شيئا حيث يقول (قُل اَیُّ شَیءٍ اَکبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللهُ شَهِیدٌ بَینِی وَ بَینَکُم)(۱)»

راوی می گوید وقتی خداوند ــ تبارک ــ برای خودش شیئیت ثابت کرده ما اجازه داریم که بر او اطلاق «شیء» کنیم و اطلاق «لا شیء» نمی کنیم.

ترجمه: خداوند ــ تبارک ــ خودش را شیء قرار داده و ثابت کرده و اعلام کرده.

در این آیه چون الله را به جای شیء قرار داده پس معلوم است اطلاق شیء بر الله جایز است.

«فاقول انه شيء لا كالاشياء اذ في نفي الشيئيه عنه ابطاله ونفيه»

خود راوی به امام علیه السلام می گوید: من با توجه به این آیه میگویم «انه شیء لا کالاشیاء». عبارت «انه شیء» را از آیه قرآن استفاده می کند اما «لا کالاشیاء» را از کجا استفاده می کند؟ اگر چه در آیه آمده (اَکبَرُ شَهَادَةً) ولی ممکن است کسی فکر کند اکبر و اصغر و متوسط همه در یک سنخ اند ولی این بزرگتر از آن است چون موجوداتی داریم که از نظر ماهیت مساوی اند ولی از نظر درجه، بزرگتر و کوچکتر دارند پس نمی توان «لا کالاشیاء» را از آیه استفاده کرد بعداً در شرح حدیث بیان می کنیم که از کجا استفاده کرد.

۱- (۲) انعام/سوره۶، آیه۱۹.

پس در اینجا دو مدعا مطرح شد:

۱ ـ انه شیء.

۲ ـ لاکالاشیاء.

سپس در ادامه مـدعای اول را را تاکیـد می کنـد و دلیل دیگری بر مـدعای اول می آورد و آن را با عبارت «اذ فی الشیئیه عنه ابطـاله و نفیه» بیـان می کنـد یعنی: او شـیء است نه لاـ شـیء، زیرا اگر نفی شیئیت از او کنیم او را باطل و نفی کردیم و منکر شدیم.

«قال لی: صدقت و اصبت»

امام علیه السلام به من فرمودند راست گفتی و به حق رسیدی.

ممکن است «اصبت» را عطف تفسیر بر «صدقت» قرار دهی. «صدقت» به معنای این است که مطابق با واقع گفتی. «اصبت» هم به معنای این است که به واقع رسیدی، اما می توان این دو جمله را جداگانه معنی کرد و گفت «صـدقت» به معنای این است که از بـاطن خودت، صـحیح خبر دادی و همین اعتقاد را داری. «اصـبت» به معنای این است که اعتقادات، حق است و مطابق با واقع می باشد.

«ثم قال لی الرضا ـ علیه السلام ـ: للناس فی التوحید ثلاثه مذهب: نفی و تشبیه و اثبات بغیر تشبیه»

مردم در توحیـد سه مـذهب دارنـد. توحیـد را قبلاـ معنا کردیم که در این موارد به معنای واحـد دانسـتن خداونـد ـ تبارک ـ نیست چون یکی از مـذاهب این است که خداونـد ـ تبـارک ـ را نفی می کنـد لـذا نمی توان این قول را یکی از مـذاهب در توحید دانست. اگر چه خداوند ـ تبارک ـ را نفی می کند وحدتش را هم نفی می کند ولی این معنا، ظاهراً مراد نیست چون آنچه که قبلا بیان کردند مراد از توحید قول درباره واحد است یعنی درباره خداوند واحد، سه قول است:

۱ _ گروهی خداوند _ تبارک _ را نفی می کنند و قبول ندارند.

۲ _ گروهی خداوند _ تبارک _ را قبول می کنند ولی آن را شبیه خلق قرار می دهد.

۳ _ گروهی خداوند _ تبارک _ را اثبات می کند و آن را شبیه خلق قرار نمی دهد.

در بین این سه قول باید ببینیم راوی در کدام یک داخل است؟ راوی، خداوند _ تبارک _ را نفی نکرد. تشبیه هم نکرد چون گفت «لا کالاشیاء» پس راوی داخل در مذهب سوم است. امام علیه السلام راوی را تایید می کنند و می فرمایند تو در همین مذهب سوم هستی و مذهب سوم حق است.

عبارت «ثم قال لی الرضا» می تواند دلیل برای «اصبت» باشد یعنی تو به حق رسیدی زیرا دو قولِ ناحق و یک قولِ حق داریم و تو آن قول حق را گفتی.

«فمذهب النفی لا یجوز»

مذهب نفی، جایز نیست یعنی نه تکوینا جایز است نه اعتقاداً جایز است. اما تکوینا جایز نیست چون محال است این همه عالَم بدون خالق به وجود آمده باشد. اما اعتقاداً جایز نیست چون اعتقاد ما باید مطابق با واقع باشد.

«و مذهب التشبیه لا یجوز»

مذهب تشبیه هم جایز نیست نه تکوینا «زیرا واقعا خداوند _ تبارک _ بر خلاف خلق است و شبیه خلق نیست» و نه اعتقاداً «کسانی که این مذهب را قبول کنند خلاف واقع می روند و اعقتاد باید همیشه مطابق واقع باشد نه خلاف واقع»

ص: ۵۳۶

«لان الله عز و جل لا یشبهه شیء»

گویا اینکه مـذهب نفی جایز نیست روشن بوده است اگر چه بعضـی همین روشن بودن را منکر بودند ولی روشن بوده است و احتیـاج به بیان و اسـتدلال نداشـته اما مـذهب دوم مقـداری مبهم بوده که حتی گروهی از مسـلمین گرفتار آن بودنـد و قائل به تشبیه می شدنـد لـذا امام علیه السـلام توضـیح می دهنـد که نه خداونـد _ تبارک _ شبیه شـیئی است نه شـیئی شبیه خداوند _ تبارک _ است.

«و السبیل فی الطریقه الثالثه اثبات بلا تشبیه»

«السبیل» مبتـدی است و «فی الطریقه الثالثه» خبر است و «اثبات بلا تشبیه» را عطف بیان برای «الطریقه الثالثه» قرار می دهیم. البته می توان «اثبـات بلاـ تشبیه» را خبر گرفت یعنی راه حق این است که خداونـد _ تبارک _ را اثبات کنی و تشبیه هم نباشـد. اما کلمه «فی الطریقه الثـالثه» این احتمـال را به هم می ریزد یعنی راه در طریقه ثـالثه، اثبات است. اینگونه به ذهن می رسـد که آیا در غیر طریقه ثالثه هم راه اثبات وجود دارد؟ در حالی که اینگونه نیست.

ترجمه: راه در طریقه ثالثه است یعنی اگر در طریق ثالثه وارد شدیـد در راه وارد شدیـد بعداً بیان می کند که طریقه ثالثه همان اثبات بلاتشبیه است.

البته چون «اثبات بلا تشبیه» نکره است آن را عطف بیان قرار ندهیـد بلکه خبر برای مبـدای محـذوف قرار دهیـد یعنی «والسبیل فی الطریق الثالثه و هی اثبات بلا تشبیه».

صفحه ۲۵۴ سطر ۱۲ قوله «شرح»

می فرمایـد عمده دلیلی که بر جواز اطلاق داریم آیه قرآن است. چرا تعبیر به «عمده دلیل» می کند در حالی که روایات هم بر این مطلب آمده است و الان روایت هشتم را می خوانیم؟

جـواب این است که می دانیم قرآن از نظر سـند قابـل بحث نیست. دلالـت آن هم صـریح است و جـای شـبهه نیست پس بـاید قویترین دلیل باشد اما در روایات دیگر اگر نصّ باشد ممکن است در سند گفته شود که متواتر نیست حال یا مستفیض است یا واحـد است. امـا در قرآن نمی توان این حرف را زد چون سـندش قطعی است و دلالـتش هم در این آیه قطعی است پس چون قعطی السند و الدلاله می شود لذا عمده دلیل خواهد بود.

آیه با «ایّ شـیء» مطلب را شروع کرده و «ای» را به «شیء» اضافه کرده است. وقتی که جواب داده می شود چون سوال با «ای» شـده است آن جواب، مناسـبت با مـدخول «ای» دارد پس اگر در اینجا به وسـیله «شـیء» سوال کرده و بعـداً جواب داده اسـت آنچه که در جواب قرار گرفته حتما «شیء» می شود و چون در جواب، «الله» قرار گرفته پس «الله»، شیء می شود.

توضیح عبارت

«شرح: قد عرفت ان عمده الادله علی جواز اطلاق الشیء علی الله سبحانه هذه الآیه الکریمه»

شناختی که عمده ادله بر جواز اطلاق شی بر «الله» این آیه است.

«و صوره الاستدلال: ان الذی یجاب به فی سوال: ایّ یجب ان یکون مما یصدق علیه ما یضاف الیه ای»

ص: ۵۳۸

صورت استدلال این است که آنچه جواب داده می شود به آن چیز در سوال به ایّ، واجب است از مصادیق مضافٌ الیه «ایّ» باشد «یعنی چیزی باید باشد که مضافٌ الیه ایّ بر آن صدق می کند» پس الله که در اینجا در جواب سوال به «ایّ» واقع شده چیزی است که مضافٌ الیه «ایّ» مصداق آن است پس «شیء» بر خداوند ـ تبارك ـ صدق می کند.

«و من ذلك یظهر صحه اطلاق الشیء من الآیه»

از این بیانی که به طور کلی در مورد سوال با «ای» گفتیم ظاهر می شود که اطلاق شیء بر خداوند ـ تبارك ـ جایز است و این صحت از آیه ظاهر می شود. «یعنی آیه، بیانی دارد که از آن بیان می توان صحت اطلاق شیء را استفاده کرد.

«لان السوال عن الشیء الذی شهادته اکبر الشهادات»

«عن الشی» خبر برای «ان» است.

ترجمه: زیرا سوال از شیئی شده که شهادتش اکبر الشهادات است.

«فاجیب بانه هو الله الشهید علی کل شی»

این جواب نشان می دهد که الله مصداق مضاف الیه «ای» است.

ترجمه: جواب داده می شود که او الله است و این صفت دارد که «الشهید علی کل شیء» است.

در آیه قرآن آمده (شَهِیدٌ بَینِی وَ بَینَکُم) که «شهید» در آیه را به معنای «شاهد» می گیریم اما در عبارت مرحوم قاضی سعید «الشهید علی کل شیء» آمده که می توان به معنای شاهد و یا مشهود گرفت به خصوص که کلمه «علی» آمده است. شاهد، شهادت به شیئی می دهد. غالباً شاهد را با حرف «باء» متعدی می کنند ولی در جایی که لفظ «شهید» با «علی» می آید «شهید» را می توان به معنای مشهود گرفت. یعنی هر شیئی را که بخواهی ببینی فوق آن و قبل از آن باید خداوند ـ تبارك ـ مشهود شود زیرا او علت همه است و همه، ذوات الاسباب و صاحب علتند و «ذوات الاسباب لاـ تعرف الاـ باسبابها». اگر بخواهید موجودات را بشناسید باید از طریق سبب بیایید و وقتی از طریق سبب آمدید ابتدا خداوند ـ تبارك ـ مشهود می شود که فوق همه چیز است و وقتی پایین تر آمدید بقیه را می بینید که یکی از ادله «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها» در فلسفه «نه در منطق چون در منطق اینگونه دلایل را نمی آورند» همین کلمه «شهید» است که با «علی» آمده است.

«فهو اعظم الشهداء و اکبرها»

«اکبر» به معنای «اعظم» است. «اکبر» نوعا به معنای بزرگ به لحاظ حجم است بر خلاف «اعظم» که بزرگِ معنوی را هم شامل می شود. مرحوم قاضی سعید عطف تفسیر آورد تا بفهماند «اکبر» به معنای «اعظم» است.

«و عندی ان الآیه تدل علی صحه ذلک الاطلاق لکن لا یدل علی الاشتراک المعنوی»

آیه دلالت می کند برای اینکه می توان «شیء» را بر خلاف _ تبارک _ اطلاق کرد ولی اطلاق «شیء» بر خداوند _ تبارک _ به دو صورت می شود:

۱ _ به صورت اشتراک معنوی.

۲ _ به صورت اشتراک لفظی.

اگر به صورت اشتراک معنوی باشد خداوند _ تبارک _ شیء است اما نمی توان گفت «بخلاف الاشیاء» چون اگر به صورت اشتراک معنوی باشد لا اقل در مفهوم، شریک است اما اگر به صورت اشتراک لفظی باشد هیچگونه شرکتی نیست.

مرحوم قاضی سعید می فرمایند از آیه در نمی آید که اشتراک معنوی باشد «البته اگر اشتراک معنوی باشد فقط اشتراک در مفهوم را بیان می کند و اشتراک در چیز دیگری را اثبات نمی کند اما مرحوم قاضی سعید می خواهد حتی اشتراک در مفهوم هم ثابت نشود لذا می گوید از آیه اشتراک معنوی فهمیده نمی شود یعنی شیء بر خداوند _ تبارک _ و خلق اطلاق می شود اما نه به اشتراک معنوی بلکه به اشتراک لفظی است یعنی شیئی که بر خداوند _ تبارک _ اطلاق می شود معنایی دارد و شیئی که بر بقیه اطلاق می شود معنای دیگری دارد. پس مرحوم قاضی سعید اشتراک معنوی را قبول نمی کند.

ص: ۵۴۰

ترجمه: آیه دلالت می کند بر اینکه این اطلاق، صحیح است لکن دلالت نمی کند بر اینکه شیء، اشتراک معنوی نسبت به خداوند ــ تبارک ــ و خلق دارد.

«لصحه ان تسال بأیّ عن العین مثلا فتقول: ایّ عین اشرف؟ فتجاب بالعین الباصره دون الجاریه و الذهب و غیر هما من معانی العین»

دلیل بر این مطلب این است که «ایّ» می تواند به «عین» که مشترک لفظی است اضافه شود یعنی اضافه «ایّ» لازم نیست که حتما به مشترک معنوی باشد مثلا گفته می شود «ایّ عین اشرف؟»

در بین معانی که برای «عین» است کدام یک اشرف است؟ جواب داده می شود که مثلا چشم اشرف از طلا و نقره است. پس می توان «ایّ» را به مشترک لفظی اضافه کرد همانطور که می توان به مشترک معنوی اضافه کرد در اینجا هم «ای» اضافه به شیء شده و اشکالی ندارد که «شی» را مشترک لفظی قرار بدهیم زیرا اضافه «ای» به مشترکی لفظی ایرادی ندارد.

«فتجاب»: جواب داده می شود که عین باصره افضل است نه عین جاریه که چشمه است و طلا و غیر این معانی از معانی دیگر.

آیا می توان بر خداوند تبارک اطلاق شیء کرد/ حدیث هشتم/ باب هفتم ۹۳/۰۲/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا می توان بر خداوند تبارک اطلاق شیء کرد/ حدیث هشتم/ باب هفتم.

«ثم انه لما کان الراوی استدل بالآیه علی صحه اطلاق الشی»(۱)

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۵۴، س۱۹.

در روایت هشتم امام علیه السلام از راوی پرسیدند که آیا اطلاق «شیء» بر خداوند ــ تبارک ــ می کند یا خداوند ــ تبارک ــ را «لا ـ شیء» می دانی. راوی گفت اطلاق «شیء» می کنم و دلیل بر آن آیه قرآن است. بعد از اینکه استدلال به آیه قرآن کرد توضیح داد که اگر اطلاق «شیء» بر خداوند ــ تبارک ــ می کنم نه به آن صورتی است که بر دیگران اطلاق می کنم. شیئی که بر خداوند ــ تبارک ــ اطلاق می شود خلاف شیئی است که بر خلق اطلاق می شود. راوی در این کلامش دو مدعا آورد:

۱ــ «شیء» بر خداوند ــ تبارک ــ اطلاق می شود.

۲ــ این «شیء» که بر خداوند ــ تبارک ــ اطلاق می شود بر خلاف شیئی است که بر مخلوقات اطلاق می شود.

دلیل اول بر مدعای اول: با آیه قرآن ثابت کرد.

دلیل دوم بر مدعای اول: اگر بر خداوند ـ تبارک ـ «شیء» اطلاق نکنیم باید «لاشیء» اطلاق شود و اطلاق «لا شیء» موجب نفی خداوند ـ تبارک ـ است. نفی خداوند ـ تبارک ـ جایز نیست پس اطلاق «لاشیء» جایز نیست حتما اطلاق شی جایز است.

دلیل بر مدعای دوم: بر مدعای دومش استدلالی نیاورده است ولی دلیل این مطلب هم در روایات است گویا که راوی این دلیل را حواله به روایات کرده. در روایات آمده، معانی که بر خداوند ـ تبارک ـ اطلاق می شود با معانی که بر خلق اطلاق می شوند تفاوت دارند به طوری که الفاظ اگر چه ممکن است شبیه به هم باشند اما مشترک لفظی اند الفاظی که بر خداوند ـ تبارک ـ اطلاق می شوند غیر از الفاظی هستند که بر خلق ـ اطلاق می شوند. البته به ظاهر غیر از آن الفاظ نیستند بلکه در معنا، غیر هستند. پس باید گفت الفاظی که بر خداوند ـ تبارک ـ اطلاق می شود با الفاظی که بر خلق اطلاق می شوند مشترک لفظی اند یعنی فقط در لفظ مشترکند و در معنا مشترک نیستند. این قانونی است که از روایات استفاده می شود این راوی هم همین قانون در ذهنش بوده ولی استدلال را نیاورده شاید به خاطر وضوحش حواله به روایات کرده که در روایات چنین قانونی آمده و ما باید طبق این قانون بگوییم خداوند ـ تبارک ـ شیء است بخلاف سایر الاشیاء.

ص: ۵۴۲

نکته: نظر قاضی سعید این است که اسمائی که بر خداوند _ تبارک _ اطلاق می شوند با اسمائی که بر ما اطلاق می شوند مفهوما مختلفند. این سینا هم همین نظر را دارد و در اوائل کتاب مبدأ و معاد این را اثبات کرده که به صورت استدلال بیان می کند ولی همه آنها تکرار مدعا است. و مرحوم صدرا رحمه الله علیه در جلد ۶ اسفار ظاهرا در آخرین فصل از موقف سوم یک فصلی دارد که در رد ابن سینا و کسانی که این نظر را دارند می باشد.

توضیح عبارت

« ثم انه لما کان الراوی استدل بالآیه علی صحه اطلاق الشی استدرک ان الشیء المطلق علی الله لیس علی نحو المطلق علی غیره»

چون که راوی استدلال به آیه کرد بر صحت اطلاق شیء، دوباره شروع کرد و گفت شیء مطلق «مراد از مطلق یعنی اطلاق شده که معنای لغوی مراد است نه معنای اصطلاحی» و اطلاق شده بر الله نیست مانند شیئی که بر غیر الله اطلاق شده.

«فقال: فاقول انه شیء لا کالاشیاء»

«فقال» عطف تفسیر بر «استدرک» است.

شیء بودن را اثبات کرده ولی ادعا کرده مانند اشیاء نیست.

در این عبارت دو مدعا است:

۱_ انه شیء.

۲_ لا کالاشیاء.

«واستدل علی الجزء الاول بعد ما استدل علیه بالآیه بقوله اذ فی نفی الشیئیه عنه ابطاله و نفیه»

مرحوم قاضی سعید با این عبارت بیان استدلال بر جزء اول که همان مدعای اول است می کند.

بعد از لفظ «بعد» کلمه «ما» آمده که آن را معنا نمی کنیم یعنی «بعد ما» را یک کلمه حساب می کنیم.

عبارت «اذ فی نفی الشیئیه....» دلیل راوی است تا اثبات کند شیء بر خداوند _ تبارک _ اطلاق می شود اینطور گفته که اگر نفی شیئیت از خداوند _ تبارک شود در واقع خداوند _ تبارک _ ابطال و نفی شده و این جایز نیست پس حتما باید اطلاق شیء بر خداوند _ تبارک _ بشود.

«و معناه واضح مما سبق»

در صفحه ۲۴۶ سطر ۱۹ گذشت که در ذیل حدیث اول بود و توضیح داده شد که اگر بر خداوند _ تبارک _ اطلاق «لاشیء» شود و اطلاق «شیء» نشود نفی وابطال خداوند _ تبارک _ لازم می آید.

«و ترک الاستدلال علی الجزء الثانی و هو کونه لا کالاشیاء»

«ترک» عطف بر «استدلال» است یعنی بر جزء اول «انه شیء» به دو دلیل استدلال کرد. الان بیان می کند که استدلال بر جزء دوم که همان مدعای دوم است را ترک کرد و جزء ثانی این است که خداوند _ تبارک _ لا کالاشیاء باشد.

«و کأنّه احال علی ما هو المقرر الموروث عن الائمه _ علیهم السلام _ من الفرق بین معانی اسماء الله و صفاته و بین ما فی الخلق»

گویا این مطلب را حواله داده به آنچه که ثابت شده و از ائمه علیهم السلام به ارث رسیده که عبارت است از فرق بین معانی اسماء خداوند _ تبارک _ و صفاتش و بین اسماء و صفاتی که در خلق است.

ص: ۵۴۴

«و ان ذلک باشتراک الاسم»

اینکه این اسماء برای خداوند _ تبارک _ و خلق هست به اشتراک اسم است و الا اشتراک معنوی در کار نیست. زیرا لفظ ها شریک اند و معنا شریک نیست. مصداق هم مسلما شریک نیست.

«و عقد لذلک صاحب الکافی و المصنف _ رضی الله عنهما _ بابا مفردا مع تکرر وقوعه فی الخطب و الاخبار الأخر کما لایخفی علی المتتبع لآثار اهل البیت علیهم السلام»

«لذلک»: برای بیان این مطلب که اشتراک، اشتراک لفظی است و بین معانی اسماء الله و ما فی الخلق فرق است.

به خاطر این مطلب صاحب کافی و مرحوم صدوق رحمه الله علیهما باب مفردی قرار دادند با اینکه وقوع این فرق تکرّر پیدا کرده در خُطَب و اخبار دیگر «یعنی اگر این دو بابی که مصنف و صاحب کافی منعقد کرده بودند وجود نداشت خطب و اخبار زیادی در اختیار ما بود که نشان می داد اشتراک بین اسماء خلق و خالق، اشتراک لفظی است نه معنوی.

صفحه ۲۵۵ سطر ۶ قوله «و اعلم»

مطالبی که در اینجا باید تذکر داده شود این است که در این روایت سه مذهب مطرح شد و فرمودند مذهب سوم حق است:

۱_ مذهب نفی.

۲_ مذهب تشبیه.

۳_ مذهب اثبات بغیر تشبیه که مذهب سوم را حق دانستند.

مذهب سوم نه تنها از این روایت بلکه از خیلی روایتها هم استفاده می شود.

اشکال: محققین از عرفا جمع بین تشبیه و تنزیه کردند و معتقد شدند هم تنزیه است و هم تشبیه است. در حالی که امام علیه السلام نفی تنزیه و تشبیه می کنند. این کلمات به ظاهر مخالفند. لذا در چنین مواردی باید حرف عرفا را کنار گذاشت و حرف ائمه علیهم السلام را قبول کرد.

جواب: مرحوم قاضی سعید در جواب اینگونه ذکر می کنند که آن تنزیهی که در کلام امام علیه السلام رد شد تنزیه محض بود و آن تشبیهی که در کلام امام علیه السلام رد شد تشبیه محض بود. تنزیه محض و تشبیه محض را رد کردند اما عرفا تنزیه محض و تشبیه محض را جمع نمی کنند.

مراد آنها از تشبیه و تنزیه چیز دیگر است یعنی بالاخره تنزیه و تشبیهی که در کلام امام علیه السلام می آید با تنزیه و تشبیهی که در کلام عرفا می آید مشترک لفظی است و لفظ آنها فقط شریک است و الا امام علیه السلام از تنزیه و تشبیه چیزی را اراده کرده و هر دو را نفی کرده و عارف از تنزیه و تشبیه چیزی دیگر اراده کرده و لذا هر دو را اثبات کرده.

بیان مطلب: تنزیه در کلام امام علیه السلام به معنای نفی خداوند _ تبارک _ است نه به معنای اینکه خداوند _ تبارک _ را از صفت نقص، منزه کنیم. تشبیه به معنای این است که خداوند _ تبارک _ را یکی از خلایق قرار بدهیم اینگونه تشبیه صحیح نیست. حتما باید تنزیه و تشبیه به این معنی را نفی کرد.

اما در کلام عرفا این وضع نیست زیرا تنزیه به معنای این است که خداوند _ تبارک _ منزه است از اینکه به اسماء و صفاتش محتاج باشد. خداوند _ تبارک _ در مرحله ذات فقط ذات است و اسماء و صفات در آنجا مستهلک اند. نمی گوییم خداوند _ تبارک _ کمال ندارد بلکه کمالات هستند و آنجا حیثیت فقط حیثیت ذات است و هیچ حیثیتی غیر از حیثیت ذات وجود ندارد. در مرتبه بعد اسماء و صفات پیدا می شود حال یا در مرتبه تجلّی یا در مرتبه خلق. زیرا در بعضی عبارات آمده که اسماء مخلوق اند و در بعضی عبارات آمده که اسماء تجلّی اول اند در اینصورت کثرات پیدا می شود و خداوند _ تبارک _ بی نیاز از آنها است یعنی اگر این کثرات نباشد کمالات در ذاتش به طوری وجود دارند که مستهلک اند و اضافه بر حیثیتِ ذات، حیثیتی را ایجاد نمی کنند و بساطتِ ذات را به هم نمی ریزند. خداوند _ تبارک _ به این اسماء و صفات محتاج نیست او چون دارای ذات کامل است این اسماء و صفات را خلق می کند یا با تجلی ظاهر می کند. تنزیهی که در کلام عارف مطرح است به معنای نفی خداوند _ تبارک _ نیست تا گفته شود این تنزیه باطل است. تنزیهی که در کلام عارف است به این معنا است که خداوند _ تبارک _ محتاج اسما و صفاتش نیست و این تنزیه صحیح است و باید قبول کرد و با تشبیه جمع کرد.

اما مراد عرفا از تشبیه چیست؟ مرادشان از تشبیه این است که خداوند ــ تبارک ــ متصف به صفات کمالیه است اتصاف، رایحه ای از تشبیه دارد چون در موجودات خلقی گفته می شود که متصف است. اگر در خداوند ــ تبارک لفظ «متصف» بکار می رود یک نوع تشبیه است. پس هم خداوند ــ تبارک ــ را بی نیاز از اوصاف می کنیم که این همان تنزیه است هم او را متصف به اوصاف قرار می دهیم که این همان تشبیه است و بعدا جمع بین تنزیه و تشبیه می کنیم و این ایرادی ندارد.

توضیح عبارت

«واعلم انه قدیتوهم التدافع و التمانع بین المذهب الحق من المذاهب الثلاثه کما فی هذا الخبر و الاخبار التی سبقت فی الباب المتقدم و بین ما ذهب الیه المحققون من المتالهین من القول بالتنزیه مع التشبیه»

گاهی توهم می شود تدافع و تمانع بین مذهب حق از مذاهب ثلاثه «که اثبات بلاتشبیه بود» چنانکه در این خبر و اخباری که در باب مقدم آمده بوده و بین آنچه محققون از متالهین رفته اند که تشبیه و تنزیه را با هم جمع می کنند.

«کما نقل عن بعضهم فی المنظوم:

فان قلت بالتنزیه کنت مقیدا و ان قلت بالتشبیه کنت محدِّدا

و ان قلت بالامرین کنت مسدّدا و کنت اماما فی البریه سیدا»

اگر قائل به تنزیه فقط شوی و تشبیه را بیاوری خداوند ــ تبارک ــ را مقیّد به قید اطلاق کردی یا مقید به مرتبه ای از مراتب کردی توضیح مصرع اول این است که اینها مُدعِی هستند که خداوند ــ تبارک ــ در تمام مراتب وجود دارد نمی توان گفت او در مرتبه ای است و در باقی مراتب نیست ولی در مرتبه ذاتش و ظهورش موجود است نمی خواهیم بگوییم خود خداوند ــ تبارک ــ در مرتبه پایین وجود دارد بلکه می گوییم ظهور خداوند ــ تبارک ــ در مرتبه پایین وجود دارد همه جا می گوییم خداوند ــ تبارک وجود دارد ولی در یک جا ذاتش است و در یک جا اسماء و صفاتش است و در یک جا اعیان ثابته اش است اما اگر خداوند ــ تبارک ــ را منزه کنی به این معنا که بگویی خداوند ــ تبارک ــ فقط در مرتبه ذات است و در مرتبه اسماء و صفات و پایین تر از مرتبه اسماء و صفات نیست در اینصورت خداوند ــ تبارک را مقید به همان مرتبه کردی و در سایر مراتب خداوند ــ تبارک را قائل نشدید و وقتی خداوند ــ تبارک ــ مقید شود محدود می شود. باید خداوند ــ تبارک ــ را در تمام مراتب موجود بدانی.

توجه کنید که تمام عرفان در این مصرع وجود دارد. بنده یک روز درباره اهل سنت و وهابی ها صحبت کردم که می گویند شیعیان کافرند چون خداوند ـ تبارک ـ را نامحدود می دانند. معنای نامحدود همین است که بیان می کنیم نه آنچه که آنها فهمیدند. آنها فکر می کنند که ما می گوییم ذات خداوند ـ تبارک ـ در تمام مراتب موجود است در حالی که ما می گوییم خداوند ـ تبارک ـ در مرحله غیب خودش است و در مراتب بعدی، ظهورش است. هرجا نگاه کنی خداوند ـ تبارک ـ است حال یا خودش است یا ظهورش است و هیچ جا را خالی از او نمی بینید. این حرف، شرک نیست. خود شریعت فرموده موجودات آیت اللهی اند و آیت به معنای ظهور است شریعت تعبیر به آیت کرده ولی عرفا تعبیر به ظهور می کنند آیا عوض کرده عبارت اشکال دارد؟ و مانند (فَاینَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجهُ الله) (۱)یعنی هرجا را نگاه کنی خداوند ـ تبارک ـ را می بینی اما نه اینکه ذات خداوند ـ تبارک ـ را ببینی بلکه آیت او را می بینی و از آیت به او پی می برید. کسانی که خودشان را عادت به دیدن خداوند ـ تبارک ـ دادند کوچکترین موجودی که شاید به نظر دیگران چیزی به حساب نیاید عرفا از همین موجود خدا را می یابند نه اینکه این موجود خداوند است کسی چنین حرفی نزده. این موجود، ظهور خداوند ـ تبارک ـ است ظهور شی، خود شیء را نشان می دهد. پس معنای نامحدود بودن خداوند ـ تبارک ـ این است که گفتیم ولو در فلسفه گفته می شود خداوند ـ تبارک ـ در مرحله وجوبی نامحدود است این مطلب مورد قبول است ولی می خواهیم او را در این مراتب هم بیاوریم اما نه خودش را بلکه ظهورش را بیاوریم. مثلا شخص مثل مرحوم صدوق که کتاب توحید را نوشته است اگر این کتاب را در هر شهری ببرید خود مرحوم صدوق در آنجا هست اما آیا خود مرحوم صدوق وجود دارد؟ خیر زیرا در شهر ری مدفون است بلکه آثارش باقی است زیرا آثار او هم صدوق است هکذا تابلویی که کسی نقاشی می کند و این تابلو در کشور دیگری می رود خود این شخص هم با تابلو به آن کشور می رود ولی ظهورش رفته نه جسم خود این شخص رفته باشد.

۱- (۲) بقره/سوره۲، آیه۱۱۵.

«فان قلت بالتنزیه کنت مقیدا»: یعنی اگر قائل به تنزیه شوی مقیّد هستی یعنی خداوند تبارک را مقید به محدوده ای کردی و از آن محدوده تجاوزش ندادی.

«و ان قلت بـالتشبیه کنت محـددا» اگر قائـل به تشـبیه شوی برای او حـد درست کردی چون تمـام خلاـیق محدودنـد زیرا تمـام خلاـیق لااقـل به مـاهیت خودشـان محدودنـد. اگر خداونـد _ تبـارك _ را به یکی از خلایق تشبیه کنی حـدّ آن خلق را برای خداوند _ تبارک _ ثابت کردی و خداوند _ تبارک _ را محدود کردید.

«و ان قلت بالاـمرین کنت مسـدّدا»: اگر هر دو را با هم بگویی که هم خداونـد _ تبارک _ منزه است «یعنی بی نیاز از صـفات است» هم شبیه است «یعنی متصف به صفات است». در اینصورت حرف محکم زدن و اعتقاد حکم داشتی

«و کنت اماما فی البریه سیدا»: در بین خلایق پیشوا و سرور می شوی با همین عقیده.

این شـکر از محی الدین است. به ظاهر این شعر خراب است ولی وقتی توضیح داده می شود و مرادش تبیین می شود معلوم می شود که صحیح است مرحوم قاضی سعید اشکال را بیان کرد الان می خواهد جواب دهد.

«و ذلک»

«ذلک» اشاره به دفع تمانع دارد که مرحوم قاضـی سـعید شروع به رفع تمانع می کند نه اینکه اثبات تمانع کند. شاید «ذلک» را بتوان اشاره به توهم گرفت که توهمِ تـدافع می شود ولی در واقع تدافعی نیست. اما چرا واقعا تدافع نیست بلکه توهم می شود؟ توهم بودنش را بیان کرد اما چرا تدافع نیست را با عبارت «و لان الترديد...» بیان می کند.

ص: ۵۴۹

جواب از تمانع و تدافعی که بین مذهب حق و مذهب عرفا وجود دارد «مذهب حق، نفی تشبیه و تنزیه از خداوند _ تبارک _ می کند اما مذهب عرفا اثبات آن دو می کند»/ حدیث هشتم/ باب هفتم ۹۳/۰۲/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جواب از تمانع و تـدافعی که بین مـذهب حق و مـذهب عرفا وجود دارد «مذهب حق، نفی تشبیه و تنزیه از خداوند _ تبارک _ می کند اما مذهب عرفا اثبات آن دو می کند»/ حدیث هشتم/ باب هفتم.

«و ذلک لان الترديد فی الخبر بين النفی المحض و التشبيه الصرف فالواسطه الحقه حينئذ هو الاثبات بلا تشبيه محض»(۱)

در حدیث هشـتم بعد از اینکه به مذاهب ثلاثه اشاره شد مذهب سوم به عنوان مذهب حق انتخاب شد که عبارت از «اثبات بغیر تشبیه» بود یعنی حق این است که خداوند _ تبارک _ ثابت است و باطل و منفی نیست و شـباهت به خلق ندارد در اینجا تمانع و اشکالی است.

بیـان اشـکال: این حرف «نفی تنزیه و تشبیه» را بـا قول عرفـا مقایسه می کنیم که می گوینـد هم تنزیه و هم تشبیه است می بینم موافقت ندارد. در این حال قول امام علیه السلام را باید اخذ کنیم و قول عارف را باید رد کرد.

جواب: تنزیه و تشبیهی که در کلام امام علیه السلام نفی شدند به معنایی هستند و تنزیه و تشبیهی که در کلام عرفا جمع شدند به معنای دیگر است لـذا نفی و اثبات در این مساله بر روی یک مطلب واقع نشدنـد که تناقض درست کنند و این دو قول را به متهافت و متعارض کنـد. تنزیهی که امام علیه السـلام نفی می کند نفی خداوند _ تبارک _ است تشبیهی که امام علیه السـلام نفی می کنـد شـباهت خداونـد _ تبارک _ به خلق است این تنزیه و تشبیه را همه انکار می کننـد همه باید تنزیه به معنای نفی خداوند _ تبارک _ را نفی کنند و همه باید تشبیه به معنای شباهت خداوند _ تبارک به خلق را نفی کنند.

ص: ۵۵۰

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۵۵، س۱۱.

اما آن تنزیه و تشبیهی که عارف اثبات می کنـد به این صورت است که تنزیه در نزد او به این معنا است که خداوند _ تبارک _ در مقام ذات بی نیاز از اوصاف است چیزی به نام وصف نـدارد اگر چه کمال محض است ولی این کمال به عنوان وصـف او نیست بلکه حیث ذات او است یعنی یک حیث ذات دارد که همان حیث ذات، کمال است نه اینکه یک ذات داشـته باشد و یـک حیثیت جـدا از ذات به نام وصف داشـته باشـد که آن، کمال به حساب بیایـد چون اگر بخواهـد به این صورت باشـد در مرتبه ذات، خـالی از کمال می شود و در مرتبه وصف، واجـد کمال می شود و این، غلط است پس بایـد خداونـد _ تبارک _ در مقـام ذات بی نیـاز از اوصـاف باشـد یعنی به خـاطر اینکه کمـال محض است احتیـاج به اوصـاف ندارنـد که آن اوصاف به اوکمال بدهنـد. تنزیه به این معنا صـحیح است. تشبیه هم به این معنا می باشـد که خداوند _ تبارک _ دارای صـفات کمالیه و نعوت الهیه است و متصف به این صـفات است همانطور که خلق، متصف به این صفات هستند او هم متصف است. اینکه گفته

می شود متصف به این صفات است یا به این صورت که این اوصاف را برای خودش خلق کرده یا این اوصاف، جلوه ی او هستند بالاخره در مرتبه بعد از ذات هستند لذا عارف می گوید خداوند _ تبارک _ در مرتبه ذات، بی نیاز از صفات است. صفاتی که مغایر با موصوف است را ندارد ولی در مرتبه بعدی متصف به صفات است مراد از تشبیه هم همین اتصاف است.

ص: ۵۵۱

پس بین کلام امام علیه السلام و کلام عرفا تعارضی نیست چون آنها تنزیه و تشبیهی را جمع کردند وامام تنزیه و تشبیه دیگری را نفی کردند سپس می فرمایند حرف عرفا، هم دلیل قرآنی دارد و هم دلیل روایی دارد.

توضیح عبارت

«وذلک»

«ذلک» اشاره به دفع این توهم دارد و لو مرحوم قاضی سعید بعد از توهم ادعای دفع نکرده تا «ذلک» اشاره به آن دفع گرفته شود ولی از سیاق عبارت روشن است که آن توهم را دفع می کند.

«لان الترديد فی الخبر بين النفی المحض و التشبيه الصرف»

«الترديد» اسم «ان» است. «بين النفی... الصرف» خبر است و ظرف برای تردید نیست.

تردیدی که در روایت هشتم شده تردید بین نفی محض و تشبیه صرف «یعنی تشبیه خداوند ــ تبارک ــ به خلق» است.

«فالواسطه الحقه حينئذ هو الاثبات بلا تشبيه محض»

اگر هم تشبیه و هم تنزیه نفی شود واسطه پیدا می شود و آن واسطه، واسطه حقه است. که اثبات بلاتشبیه است.

«و اما طريقه المحققين فالترديد انما هو بين التنزيه و التشبيه يعنی بين تقدس الذات و غنائها الذاتی عن الاسماء و الصفات و استهلاک الکل لديه تعالی»

اما طریق محققین تردید بین تنزیه و تشبیه به این معنا است که مراد از تنزیه این است که ذات از اسماء و صفات بی نیاز است و غناء ذاتی از اسماء و صفات دارد.

«الذاتی»: خداوند ــ تبارک ــ به لحاظ ذاتش غنی از اسماء و صفات است اما خداوند ــ تبارک ــ به لحاظ ظهور، لازم است که اسماء و صفات باشند. غناءِ ظهوری نیست بلکه غناءِ ذاتی است یعنی این ذات هیچ احتیاجی به اسماء و صفات ندارد بلکه خودش این اسماء و صفات را خلق می کند و ظهور می دهد پس چنان غنی است که این اسماء و صفات را خلق می کند نه اینکه محتاج به اینها باشد اما در مرتبه ظهور چون خودش غیب محض است لازم می باشد که این اسماء باشند پس غناء ذاتی دارد نه اینکه به لحاظ ظهور بی نیاز باشد و ظهور، ذات خداوند ــ تبارک ــ نیست لذا اگر برای ظهور احتیاج پیدا شد مشکلی پیش نمی آید چون آنچه که مشکل است اینکه احتیاج برای ذات نباید پیدا شود.

«و استهلاک الکل لدیه»: مراد از «کل»، کل اسماء و صفات است نه اینکه مراد کل موجودات باشد چون در اینکه کل موجودات مستهلک اند حرفی نیست. اسماء هم با آن عظمتی که دارند نزد او مستهلک اند یعنی وقتی بخواهی درباره ذات حرف بزنی اصلا اسمی از صفات نباید آورده شود چون آنجا صفات مستهلک اند و جلوه ای ندارند و حالت وصفی ندارند بلکه همان حیثیت ذاتند.

«و بین کون الذات متصفه بجمیع الصفات الکمالیه و النعوت الالهیه»

با این عبارت توضیح «تشبیه» نزد عرفا را می دهد. تشبیهی را که عرفا قبول دارند این است که ذات، متصف به جمیع صفات کمالیه و نعوت الهیه باشد. در عین استهلاک اتصاف را هم قائل اند ولی استهلاک در مقام ذات و اتصاف در مقام بعد از ذات که مقام ظهور است. پس هم تشبیه و هم تنزیه مقبول است.

«و قد نطق بذلک التنزیل و السنه»

«بذلک»: به هریک از تنزیه و تشبیه.

«اما الاول فقول تعالی (لَیسَ کَمِثلِهِ شَیءٌ) (1)و هذا هوالتنزیه (وَ هُوَ السَّمِیعُ البَصِیرُ)(2)و هذا هو التشبیه»

«اما الاول» به معنای «اما التنزیه» نیست بلکه مراد از «الاول» هم تشبیه و هم تنزیه است که در قرآن بیان شده است.

(لَیسَ کَمِثلِهِ شَیءٌ) یعنی تنزیه می کند حتی اسماء و صفات را هم شامل می شود چون مطلق است.

(وَ هُوَ السَّمِیعُ البَصِیرُ) یعنی متصف می کند که این تشبیه است.

۱- (۲) شوری/سوره۴۲، آیه۱۱.

۲- (۳) شوری/سوره۴۲، آیه۱۱.

«و قوله تعالی (فَسَبِّح بِحَمدِ رَبِّکَ)(۱) الی غیر ذلک من الآیات»

این آیه هم تنزیه و هم تشبیه است. تسبیح کردن به معنای تنزیه کردن است. معنای حمد را قبلاً گفتیم که به معنای اظهارِ خوبی های محمود است یعنی کسی را که حمد می کنیم خوبی هایش را اظهار می کنیم چه با زبان اظهار کنیم چه با وجود اظهار کنیم چون وجود همه ما حمد خداوند ــ تبارک ــ است چون خوبی را بر جمال خداوند ــ تبارک ــ اظهار می کنیم چون همین اندازه که ما و سایر موجودات، موجود هستیم همین وجودِ ما اظهار کمالات و خوبی های خداوند ــ تبارک ــ می شود.

پس حمد به معنای اظهار کمالاتِ محمود می باشد معلوم می شود که کمالات و اوصاف هست. اتصاف هم هست پس خود حمد تشبیه است و تسبیح هم تنزیه است و هر دو در این آیه جمع شده.

باء در (بحمد) چه نوع «باء» است؟ این باء در «سبحان ربی الاعلی و بحمده» و «سبحان ربی العظیم و بحمده» هم وجود دارد این باء به یکی از دو معنا گرفته شده:

۱ــ باء سببیت یا وسیله است.

۲ــ به معنای مع است.

(فَسَبِّح بِحَمدِ رَبِّکَ) یعنی «فسبح ربک مع حمده» یعنی هم تسبیح کن و هم حمد کن یعنی تسبیح و حمد را با هم جمع کن در «سبحان ربی الاعلی و بحمده» و «سبحان ربی العظیم و بحمده» به معنای «مع حمده» است ولی باید «تسبیح» را اضافه کرد و گفت «اسبّح ربّی سبحانا» که «سبحان»، مفعول مطلق برای «اسبح» محذوف می شود سپس «و بحمد» را می گوید که به معنای «مع حمده» است ولی باید تقدیر گرفت «اسبح ربی سبحانا و اسبّحه بحمده» چون قبل از «بحمده» لفظ واو آمده لذا قبل از «بحمده» لفظ «اسبحه» در تقدیر گرفته شد. اما اگر باء به معنای سببیت وسیله باشد معنای آن دقیق می شود یعنی من خداوند ــ تبارک ــ را به وسیله حمد تسبیح می کنم. ما چه موجودی را حمد می کنیم؟ موجودی که کمال داشته باشد. اگر نقص داشت به خاطر همان کمالش حمد می کنید و به خاطر نقصش یا ساکت می شوید یا بدگویی می کنید اما اگر سرتاسر، حمد و کمال بود و هیچ نقصی نداشت او را فقط حمد و ستایش می کردید. خداوند ــ تبارک ــ ابتدا خودش را تنزیه می کند که هیچ نقصی ندارد سپس لفظ «و بحمده» را می آورد و می فرماید به سبب اینکه لایق حمد است معلوم می شود که منزه است من او را تسبیح کنم به خاطر اینکه او قابلیت و لیاقت حمد دارد. در هرجا که شما شخص یا موجودی را تحمید می کنید در همان بخش تحمید، تنزیه هم می کنید چون تحمید برای کمال است و در این بخش نقصی ندارد لذا قابلیت دارد که حمد شود و کمالش اظهار شود.

۱- (۴) نصر/سوره ۱۱۰، آیه۳.

«و اما الثانی فغیر محصور من ذلک تسبیح الرکوع و السجود»

اما سنت هم دلالت بر تنزیه می کند هم دلالت بر تشبیه می کند.

«من ذلـک» یعنی «بعض ذلـک». یعنی بعضـی از این غیرمحصـور تسبیـح رکوع و سـجود است که توضـیح آن را دادیم که هم تشبیه «یعنی تحمید و اتصاف به صفات» است هم تنزیه است

«فان مفادهما التسبیح فی عین التحمید و هو تنزیه مع تشبیه»

از عبارت «فی عین التحمید» در می آید که مرحوم قاضی سعید «باء» را به معنای سببیت گرفته.

«و هو تنزیه مع تشبیه»: در این عبارت لفظ «مع» را می آورد و اشاره دارد که باء به معنای مع باشد.

بحث ما در باب هفتم اطلاق «شـیء» بر خداوند _ تبارک _ بود که تمام شد و معلوم شد که می توان «شـیء» را بر خداوند _ تبارک _ اطلاق کرد ولی به شرطی که قبول کنیم این، شیئی به خلاف اشیاء است.

سوال: رتبه تنزیه بر تشبیه مقـدم است یـا رتبه تسبیـح بر تحمیـد مقـدم است؟ پس بایـد سـببیت را از آن طرف قرار داد و گفت چون خداوند _ تبارک _ منزه است و نقض ندارد لذا او را حمد می کنیم.

جواب: بله صـحیح است زیرا این موجود وقتی نقص نـدارد و منزه است قابل تحمیـد می باشد ولی در کشف ما چگونه است؟ در کشف خودمان می توانیم بگویم از طریق کمال داشـتن خداونـد _ تبارک _ رسـیدیم به اینکه نقصـی ندارد. و می توان از آن طرف گفت با رسیدن به اینکه خداوند _ تبارک _ نقص ندارد او را قابل حمد دیدیم. سببیت از هر دو طرف ممکن است لذا گفته می شود چون خداوند _ تبارک _ قابل سـتایش است معلوم می شود که هیچ نقصی ندارد ما ابتدا قابل ستایش بودن خداونـد _ تبارک _ را ملاحظه می کنیم از اینجا عـدم نقص را کشف می کنیم و گاهی ممکن است بر عکس هم شود. این، بستگی به کشف ما دارد بله در واقع خداوند _ تبارک نقص ندارد و کمال دارد هر دو هم با هم هستند یعنی کلمه «مع» به نظر می رسد گویا تر باشد چون نقص نداشتن و کمال داشتن را با هم آورده است اما در وقتی که می خواهیم اظهار کنییم حمد به معنـای اظهـار کمالاـت محمود است و این سـبب می شود که ما وقتی اظهار کردیم خودمان و دیگران بفهمیم که این محمود، که کمالاتش اظهار می شود بی نقص است لذا از این جهت است که این اظهار را سـبب و دلیل برای بی نقص بودن گرفتیم و الا در واقع بی نقص بودن و کامل بودن هر دو با هم هسـتند و با «مع» سازگارتر است و وقتی سـببیت می گیریم به این مناسبت است که با این اظهار تقریبا مُفهِم این مطلب است که او بی نقص است.

چرا باب هشتم معنون به «ما جاء فی الرویه» شده؟ / باب رویت خداوند ۹۳/۰۲/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: چرا باب هشتم معنون به «ما جاء فی الرویه» شده؟ / باب رویت خداوند ـ تبارک ـ .

«الباب الثامن ما جاء فی الرویه شرح: اعلم ان احتمالات الرویه باعتبار المدرِک بالکسر و المتعلق ای المدرَک بالفتح و الموطن ترتقی الی اثنی عشر احتمالا»(۱)

باب هشتم مربوط به رویت خداوند ـ تبارک ـ است که بحث بسیار مهمی است و در کتب کلامی هم مطرح شده است. چون در این مساله مخالف وجود دارد باید به این مساله، کامل پرداخته شود ما معتقدیم که خداوند ـ تبارک ـ را می توان با بصیرت دید. دیگران هم این مساله را قبول دارند اما اختلاف در این است که آیا با بصر هم می توان دید یا خیر؟

فلاسفه که خداوند ـ تبارک ـ را مجرد می دانند اجازه نمی دهند که خداوند ـ تبارک ـ با بصر دیده شود. متکلمین شیعه هم اینگونه اند و معتزله هم که عقلی فکر می کنند همینطور هستند. مجسمه و اشاعره است که معتقدند خداوند ـ تبارک ـ قابل رویت است مجسمه معتقدند که خداوند ـ تبارک ـ با چشم دیده می شود همانطور که بقیه اشیاء با چشم دیده می شوند البته اشاعره خداوند ـ تبارک ـ را جسم نمی دانند بلکه مجرد می دانند لذا نمی توانند رویت جسمانی را برای خداوند ـ تبارک ـ قائل شوند ولی قائل به رویت هستند.

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۵۷، س۱.

بیان نظر محققین اشاعره: محققین شاعره مثل فخر رازی معتقد می شود که ما حاصل رویت را داریم یعنی وقتی یک چیزی دیده می شود چگونه به آن چیز عالِم می شوید که غیر از علم به صورتش است گاهی شما از بیرون در مورد یک موجودی فکر می کنید و به آن عالِم می شود گاهی شیئی در جلوی شما قرار دارد و آن را می بینید این عملی که با بصر حاصل می شود به قول شیخ اشراق علم حضوری است البته اشاعره معتقد به حضوری بودن نیستند ولی اینقدر این علم قوی است که بعضی از فلاسفه مثل شیخ اشراق اسم آن را علم حضوری می گذارد. اشاعره می گویند خداوند ـ تبارک ـ دیده می شود یعنی حاصل چنین رویتی حاصل است. اینطور نیست که چشم ما به آن بیفتد و او را ببینیم همانطور که اجسام را می بینیم، بلکه بعد از اینکه اجسام را می بینیم چه حالتی برای ادارک ما اتفاق می افتد؟ همان حالت نسبت به خداوند ـ تبارک ـ برای ما اتفاق می افتد یعنی خداوند ـ تبارک ـ را آنچنان می یابیم که گویا او را می بینیم. این مطلبی است که بعضی از محققین اشاعره معتقدند. اگر این را ملاحظه کنید شاید همان بصیرتی باشد که ما می گوییم و ما هم در آخرت معتقدیم که وقتی خداوند ـ تبارک ـ به عبدی عتاب می کند یا سوال و جواب از او می شود عبد احساس می کند که موجودی در مقابلش حاضر است و آن موجودِ حاضر حرف می زند و لو با چشم آن را نمی بیند ولی گویا حاصل رویت برای او وجود دارد نه آن حاصلِ رویت جسمانی، همان که ما اسم آن را بصیرت می گذاریم یعنی الان ما خداوند ـ تبارک ـ را غایت به حساب می

آوریم اما در قیامت خداوند ـ تبارک ـ حاضر است وضع رویت در نزد اشاعره خیلی روشن نیست آنها شرایط رویت را تماما منتفی می کننـد. ابتـدا که وارد می شوند ۱۱ شـرط برای رویت است که همه را باطـل می کننـد یک شـرط این است که مثلا جسم، در مقابل باشد. شرط دیگر این است که چشمِ ناظر، سالم باشد. شرط دیگر این است که فاصله خیلی نزدیک نباشد.

ص: ۵۵۷

اینها می گوینـد عادت خداونـد ــ تبارک ــ جاری شـده بر اینکه بعد از حصول این شـرایط، بدون دخالت این شـرائط، رویت حاصل شود از طرفی رویت حاصل نمی شود بلکه خداونـد ــ تبارک ــ مرئی را در مدرِک من می اندازد بدون اینکه مدرِک من فعالیتی کرده باشد. سعی اینها بر این است که تمام فعّال های جهان را تعطیل کنند و فقط یک فعال قائل شوند که خداوند ــ تبارک ــ است لـذا حتی قائل نیسـتند به اینکه ما می بینیم بلکه می گویند خداوند ــ تبارک ــ به ما افاضه می کند. چشم و گوش برای این است که عادت خداوند ــ تبارک ــ جاری شده بر اینکه بعد از این جریانات، مرئی را در قوه ادراکی که بصر است ایجاد و القاء کنـد بـدون اینکه بصر، کاری کرده باشـد و بدون اینکه آن شـرائطی که برای رویت گفته می شود دخالت کرده باشـد حتی تصـریح دارنـد که یک شـخص نابینا که در چین زنـدگی می کنـد پشه ای را در اندلس در شب تاریک می بینیـد یعنی هیچکدام از شـرائط وجود ندارد چون پشه در مقابل چشم او قرار ندارد و این مقدار فاصـله است و پشه ریز است و این شـخص، اعمی است ولی بـا وجود این می گوینـد ممکن است دیـده شود ممکن است چیزی جلوی چشم مـا باشـد و تمام شرایـط ابصار موجود باشـد و خداونـد ــ تبارک ــ خلق نکنـد و ما نبینیم. وقتی که ابصار را به این صورت معنا می کننـد لازم نیست برای اینکه خداونـد ــ تبـارک ــ ر ا بینیم جسم داشـته باشـد. لازم نیست مقابل ما قرار بگیرد. لازم نیست جسم ما سالم باشـد بلکه می شود خداونـد ــ تبـارک ــ خودش را در قوه ادراکی که چشم ما است حاضـر کنـد و ما او را ببنیم بـدون اینکه کوچکترین فعالیتی خود ما با چشم ما کرده باشد ولی اینها این اعتقاد را دارند که ما در دنیا خداوند ــ تبارک ــ را نمی بینیم. امکـان رویت وجود دارد ولی وقوع رویت وجود نـدارد. در آخرت، هم امکـان رویت وجود دارد هم وقوع رویت وجود دارد. این نظر اشاعره بود.

ص: ۵۵۸

بیان نظر مجسمه: در دنیا امکان رویت است و وقوع رویت هم هست. در آخرت هم هر دو وجود دارد و در دنیای که می بینیم مانند دیدن اشیاء معمولی است. البته با تمام شرائطِ رویت، می توان دید یعنی اگر خداوند ـ تبارک ـ در آسمان باشد نمی توان او را دید اما اگر شب جمعه پایین بیاید دیده می شود شبهای جمعه که ندا می کند بندگان اگر حاجتی دارید بگویید تا آن را بر آورده کنم اگر کسی در این هنگام مصادف با خداوند ـ تبارک شود او را خواهد دید. حنبلی ها و کرامیه معتقد به همین رویت هستند پس این گروه قائل به رویت هستند بدون تفصیل. اما اشاعره قائل به رویت هستند با تفصیل. و ما هم قائل به عدم رویت بدون تفصیل هستیم ولی قائل هستیم که با بصیرت می توان خداوند ـ تبارک ـ را دید و اگر نتوان با بصیرت خداوند ـ تبارک ـ را دید او را عبادت نمی کنیم گاهی انسان با قوه بصیرتش توجهی به خداوند ـ تبارک ـ می کند یک حالت محبت و گاهی حالت وحشت «اما نه وحشتی که مذموم است بلکه حالت خشوع که یک نوع وحشت است» به او دست می دهد او در واقع خداوند ـ تبارک را دیده است ولی با بصیرت دیده است. در کلام حضرت امیرالمومنین علیه السلام است که فرمود «من عبادت نمی کنم خدایی را که نمی بینم» در حالی که خود حضرت، رویت را نفی می کند. لذا معلوم می شود مرادشان از رویت، رویت با چشم نیست بلکه رویت با بصیرت است نه بصر. در همین دنیا هم ادعا می کنند که می بنییم

اینها مطالبی بود که اشاره به مذاهب مختلفه در باب رویت بود. آنچه مرحوم قاضی سعید بحث می کند این است که در باب رویت خداوند ـ تبارک ـ دو مدرِک مطرح است:

۱ ـ بصر .

۲ـ بصیرت.

باید بحث می کنیم که کدام یک از این دو موفق به رویت می شوند آیا هیچکدام موفق نمی شوند یا هر دو موفق می شوند یا یکی موفق می شود.

درباره مدرَک هم دو احتمال است:

۱ـ ذات.

۲ ـ وجه.

یعنی بحث است که وقتی می خواهیم خداوند ـ تبارک ـ را ببینیم آیا خودش را می بینیم یا وجهی از وجوهش را می بینیم. تمام آیات به نحوی وجه خداوند ـ تبارک ـ هستند اگر بگویید خداوند تبارک را می بینیم به معنای این باشد که وجه خداوند ـ تبارک ـ را می بینیم و وجه را تفسیر به این موجودات پایینی کنیم کسی منکر این نیست. در اینصورت ۴ احتمال بوجود آمد.

در موطن رویت هم اختلاف است که آیا فقط دنیا مراد است یا فقط آخرت مراد است یا هر دو مراد است اگر این ۳ احتمال را در آن ۴ احتمال ضرب کنید ۱۲ احتمال به دست می آید پس ۱۲ صورت در این مساله وجود دارد که باید بحث شود. مرحوم قاضی سعید می فرماید بعضی از این احتمالات ۱۲ گانه صحیح است مثلا مدرِک، بصیرت باشد و مدرَک، ذات باشد که مقداری مشکل است اما اگر مدرِک بصیرت باشد و مدرَک وجهی از وجوه باشد امکان دارد. هم در دنیا و هم آخرت واقع می شود.

اما بعضـی صور هسـتند که باطل اند مثل رویت یا بصـر که مطلقا باطل است چه تعلق به ذات بگیرد چه تعلق به وجه بگیرد چه در دنیـا فقط باشـد چه در آخرت فقط باشـد چه در دنیا و آخرت باشـد. یعنی ۶ وجـه از آن ۱۲ وجه باطـل است چون اینگونه است که بعضـی از اقسام رویت را باطل دانستیم لذا مرحوم کلینی در کتاب کافی عنوان باب را این عبارت قرار داده «فی ابطال الرویه» یعنی از ابتـدا بطلاـن ر ا مطرح کرده است امـا چون هم فرض صـحیح در مسـاله هست هم فرض باطـل در مسـاله اسـت مرحوم صـدوق نه تعبیر به «ابطـال» و نه تعبیر به «صـحه» کرده بلکه فرموده «مـا جـاء فی الرویه». پس مرحوم کلینی چون نظر به صُوَر باطله کرده لذا آن باب را معنوی به «ابطال الرویه» کرده ولی مرحوم صدوق توجه به تمام صور کرده که بعضـی باطل اند و بعضی صحیح اند لذا باب را معنون به «ما جاء فی الرویه» کرده است.

این توضـیحاتی که بیان شد به خاطر این است که عنوان «ما جاء فی الرویه» که مصنف به طور مطلق آورده را توجیه کند. و در ضمنِ توجیه اطلاق، قیدی که در کتاب کافی هم آمده را توجیه کند.

توضیح عبارت

«الباب الثامن ما جاء فی الرویه شـرح: اعلم ان احتمالات الرویه باعتبار المدرِک بالکسـر و المتعلق ای المدرَک بالفتح و الموطن ترتقی الی اثنی عشر احتمالا»

بـدان که احتمالاـت رویت به اعتبار مـدرِک و متعلَّق ادراک «یعنی مـدرَک» و موطن «محل و عالَمی که خداونـد _ تبارک در آن قابل رویت هست یا نیست» بالا می رود تا ۱۲ احتمال.

ص: ۵۶۱

«اذا المدرِك اما بصر العين او بصيره القلب و المدرَك اما ذات الشيء او وجه من وجوهه و الموطن: اما النشأه الدنيا او الاخره او كلتاهما»

زيرا مدرِك يا بصرِ عين است يا بصرت قلب است و مدرَك هم يا ذات شيء يا وجهى از وجوه شيء است و موطن يا نشا يه دنيا فقط است، يا نشاه ى آخرت فقط است يا هر دو با هم است.

نكته: اينكه رويت خداوند _ تبارك _ در نشاه دنيا فقط باشد قائلى ندارد ولى بالاخره جزء احتمالات است اما آن كه نشاه آخرت فقط باشد قائل دارد. هم در دنيا و آخرت باشد اگر به نحو بصيرت باشد ما قائل به آن هستيم و اگر بصر مراد باشد مجسمه به آن قائل اند.

«و لما كان بعضى هذه الاحتمالات صحيحه و بعضها باطله نظر صاحب الكافى _ رضى الله عنه _ الى الثانى و عنون الباب بابطال الرويه و نظر المصنف _ رضى الله عنه _ الى المطلق و قال ما جاء فى الرويه من غير تعرض للابطال و الصحه»

«الثانى» يعنى «بعضها باطله».

چون بعضى احتمالات صحيح بود و بعضى باطل بود هم حق داشتيم به صحيح نظر كنيم و هم حق داشتيم به باطل نظر كنيم و هم حق داشتيم مطلق بياوريم ولى مرحوم كلينى از آن حق استفاده كرد و مقيد به بطلان كرد و مرحوم صدوق از حق ديگر استفاده كرد و مطلق آورد.

«و قد تمادى تمارى المتكلمين و تشاجرهم الى ما لا طائل تحته»

ص: ۵۶۲

«تمادی» به معنای «طال» است یعنی طول کشیده و ادامه پیدا کرده است.

«تماری» به معنای خصومت و جدال است و به تعبیر خود مرحوم قاضی سعید به معنای «تشاجر» است که به صورت عطف تفسیر آورده است.

ترجمه: جدال متکلمین ادامه یافته و طول کشیده به حدّی که فایده ای در آن نیست تا ما بخواهیم مراجعه کنیم.

«و نحن تقتصر فی هذا الباب علی بیان الاخبار التی رویت من ائمه اولی الالباب و الشیخ _ رضی الله عنه _ ذکر فی هذا المدعی اثنین و عشرین حدیثا»

و ما اکتفا می کنیم در این باب بر بیان اخبار و مرحوم صدوق در این مدعا «در این باب که ادعای رویت و عدم رویت در آن می شود» ۲۲ حدیث آورده.

«الحدیث الاول باسناده عن السکونی عن ابی عبدالله عن آبائه _ علیهم السلام _ قال: مرّ النبی _ صلی الله علیه و آله _ علی رجل و هو رافع بصره الی السماء یدعو»

مرحوم، صدوق به اسنادش از سکونی از ابی عبدالله از آبائش علیهم السلام نقل کرده که امام علیه السلام فرمودند پیامبر مرور بر مردی کردند در حالی که آن مرد چشم به سمت آسمان دوخته بود و دعا می کرد.

«فقال له رسول الله صلی الله علیه و آله: غضّ بصرک فانک لن تراه»

پیامبر فرمود چشم خودت را پایین بیاور تو نمی توانی خداوند _ تبارک _ را ببینی.

ما هم وقتی می خواهیم دعا کنیم سر به آسمان بلند می کنیم ولی می دانیم که نمی توان خداوند _ تبارک _ را دید اما چون رزق ما و فیوضات از آسمان می آید لذا ما فیاض را در بالا ـ نه اینکه ببینیم بلکه اینگونه فکر می کنیم. گاهی هر به خاطر احترام اینگونه فکر می کنیم که فیاض در بالا قرار دارد اما ظاهرا پیامبر از کار این مرد فهمیده بودند که این شخص نه تنها به خاطر اینکه فیوضات از بالا می آید سر به آسمان بلند کرده بلکه تصمیم به دیدن خداوند _ تبارک _ هم دارد لذا به او فرمود چشم خودت را پایین بیندازد که خداوند _ تبارک _ دیده نمی شود یعنی از غیب خبر می دهند که نظر تو این است و این عقیده ی باطلی است نه اینکه چشم خودت را به پایین بینداز و اینگونه دعا کن.

البته در پایان خود مرحوم قاضی سعید می فرمایند این یک نوع مزاح هم بوده است ولی مزاحی که این شخص را به سمت حق بکشاند یعنی به او بفهماند که خداوند _ تبارک _ قابل رویت نیست.

«و قال: و مر النبی _ صلی الله علیه و آله _ علی رجل رافع یدیه الی السماء و هو یدعو فقال رسول الله _ صلی الله علیه و آله _ اقصر من یدیک فانک لن تناله»

امام علیه السلام دوباره می فرمایند پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم عبور بر مردی کردند که دست به سمت آسمان بلند کرده بود و دعای کرد پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند دست خودت را کوتاه کن «یعنی پایین بینداز» تو هرگز به خداوند _ تبارک نمی رسی «دست تو به خداوند _ تبارک _ نمی رسد».

مرحوم قاضی سعید این حدیث را هم به همان صورت معنای می کند که ما هم دست خودمان را به سمت آسمان بلند می کنیم ولی اعتقاد نداریم که دست ما به خداوند _ تبارک _ می رسد این شخص شاید اشتباها این اعتقاد را پیدا کرده بوده و پیامبر از باطن او خبر داشتند لذا اینگونه به او فرمودند. و در ضمن، مزاح ممدوحی هم هست که این شخص را به سمت حق منتقل کند. البته احتمال اینکه فقط شوخی کرده باشد وجود دارد یعنی حضرت با این دو نفر شوخی کردند تا هم این دو نفر و هم بقیه بفهمند که خداوند _ تبارک _ قابل رویت و قابل دسترس نیست و الا ممکن است این دو نفر چنین اعتقادی نداشتند ولی این کار را کردند و پیامبر دیدند وقت مناسبی است و این فرمایش را فرمودند.

ص: ۵۶۴

نکته: می گویند در یکی از جنگ ها اسیر گرفتند یک کودک شیرخوار هم اسیر شد بعد از مدتی مادر پیدا شد بدون توجه به اینکه این بچه در لشگر وجود دارد و بدون توجه به وجود خطر، خودش را به این بچه رساند و با یک حالتی بچه را برداشت وشیر داد. اینجا جای مناسبی برای تبلیغ است لذا پیامبر به لشگر خودشان فرمودند چقدر این زن به این بچه اظهار محبت کرد و خطر را لحاظ نکرد. خداوند ـ تبارک ـ به شما بیش از این محبت دارد. لذا بعید نیست ما نحن فیه هم از همین قبیل باشد.

آیا چشم به آسمان دوختن و دست به آسمان بلند کردن دلالت بر وجود خداوند ـ تبارک ـ در آسمان و دیدن او دارد ۹۳/۰۲/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ـ آیا چشم به آسمان دوختن و دست به آسمان بلند کردن دلالت بر وجود خداوند ـ تبارک ـ در آسمان و دیدن او دارد؟

۲ـ خداوند ـ تبارک ـ نور عظمت خودش را به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نشان داد.. تبیین حدیث اول و دوم در نفی رویت خداوند ـ تبارک ـ / باب هشتم.

«شرح: الظاهر ان علم النبوه احاط بان الرجلَین زعما ان الله سبحانه جسم و انه فوق سبع سماوات»(۱)

بحث در رؤیت خداوند ـ تبارک ـ بود که امکان ندارد. حدیث اوّلی که نقل شد اشاره داشت به اینکه مردی چشم به آسمان دوخته بود و دعا می کرد و مرد دیگری دست به آسمان بلند کرده بود و دعا می کرد پیامبر به مرد اولی فرمودند چشم خودت را پایین بینداز خداوند ـ تبارک ـ را نمی توانی ببینی و به مرد دومی فرمودند دست خودت را پایین بیاور و کوتاه کن چون دست تو به خداوند ـ تبارک ـ نمی رسد.

ص: ۵۶۵

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۵۸، س۶.

از این روایت استفاده می شود که ممکن نیست خداوند ـ تبارک دیده شود. برداشتی که از این حدیث می شود واضح است و احتیاج به توضیح ندارد.

مطلبی که در اینجا است اینکه دست بلند کردن به سمت آسمان یا چشم دوختن به آسمان ایرادی ندارد چون محل کرامت خداوند ـ تبارک ـ، آسمان است و رزق ما از آسمان می آید و همچنین ما خداوند ـ تبارک ـ را به خاطر اینکه عالی می دانیم سعی می کنیم برایش به سمت آسمان دست بلند کنیم و لو اینکه او در همه جا هست پس چرا پیامبر به این دو شخص اینگونه فرمودند؟

مرحوم قاضی سعید می فرماید ظاهرا با علم نبوت کشف کرده بودند که این دو نفر اینگونه عقیده دارند که خداوند ـ تبارک

ـ قابل رؤیت است و خداونـد ـ تبارک ـ قابل دسترسـی است اینکه تعبیر به «ظاهرا» با علم نبوت کشف کردنـد» کردیم نه به خـاطر اینکه شـک در کاشـفیت علم پیـامبر داشـته باشـیم بلکه شـک داریم که آیـا آن دو نفر این غرض را داشـتند یا نداشـتند احتمال می دهیم که این غرض را داشـتند. پیامبر بدون جهت اینگونه با آنها حرف نزدند. سـپس توضیح می دهند که این یک نوع شوخی بوده امـا شوخی بوده که در ضـمن این شوخی تبلیغ هم بوده است یعنی می خواسـتند حکمی را بیـان کننـد ولی با شوخی بیان کردنـد به طوری که شـخص را به حق واصل می کرده است این دو نفر بالاخره در ذهنشان امری وجود داشـته که ناحق بوده پیامبر با این فرمایش اگر چه به ظاهر حمل بر شوخی می شود ولی آنها را به حق هدایت کردند.

توضیح عبارت

«شرح الظاهر ان علم النبوه احاط بان الرجلَین زعما ان الله سبحانه جسم و انه فوق سبع سماوات»

ظاهر این است که علم نبوت احاطه پیدا کرده به اینکه این دو مرد گمان کردند که خداوند ـ تبارک ـ جسم است «کلمه ـ الظاهر ـ برای این نیامد که علم نبوت احاطه دارد بلکه علم نبوت، یقینا احاطه دارد ولی ظاهر در مورد اینکه این دو رجل چنین گمان کردند می باشد» و خداوند ـ تبارک فوق سبع سماوات «یعنی بر روی عرش، چون بعد از ۷ آسمان کرسی است و بعد از کرسی عرش وجود دارد» قرار دارد

«کما زعمه الظاهریّون و المشبهون»

ظاهریون کسانی هستند که به ظاهر قرآن توجه می کنند و حتی اگر کنایه ای ببینند آن کنایه را توجیه نمی کنند. مثل (الرَّحمنُ عَلَی العَرشِ استَوَی)(۱)را در قرآن خواندند و به ظاهرش توجه کردند و فکر کردند خداوند ـ تبارک ـ بر روی عرش نشسته است و فوق سمع سماوات است و جسم می باشد.

مشبهون کسانی هستند که خداوند ـ تبارک ـ را تشبیه به انسان می کنند و برای خداوند ـ تبارک ـ جسم قائل می شوند.

ظاهریون با مشبهون فرق دارند اگر چه نتیجه قول ظاهریون هم همین تشبیه است ولی بالاخره دو گروهند ظاهریون کسانی هستند که به ظاهرِ نقل «چه روایت چه آیه» عمل می کنند اما مشبهون به ظاهر کاری ندارند ظاهر را مطابق رای خودشان می بینند یا با تمسک به این ظاهر، خداوند ـ تبارک ـ را جسم قرار دادند و شبیه خلق کردند.

ص: ۵۶۷

۱- (۲) طه/سوره ۲۰، آیه۵.

«و ذلک ظن الذین لایوقنون»

کسانی که خداوند ـ تبارک ـ را جسم می دانند و فوق سبع سماوات قرار می دهند فقط یک ظنّی دارند که (إِنَّ الظَّنَّ لَایُغْنِی مِنَ الحَقِّ شَیئاً) (۱)که هیچ وقت به درجه یقین نرسیدند چون هیچ دلیلی بر مدعای خودشان ندارند تا بتواند آنها را به یقین هدایت کند.

«لایوقنون»: یا به خاطر این است که دلیل در اختیار ندارند یا ایشان می فرماید مسلّم است که دلیل در این مساله نیست اینها حتی ذهنشان کِشِش این را ندارد که بتوانند به این مساله واقف شوند و قدرت تحصیل یقین برای آنها نیست نه اینکه دلیلی در اختیار ندارند. این مطلب روشن است که دلیلی در اختیار ندارند اینها افراد ضعیف الادراکی هستند که به درجه یقین نمی رسند و الا اگر ادراک آنها یک مقدار قوت داشت به این امور باطله معتقد نمی شوند. سپس «لایوقنون» به دو معنا است:

۱ـ یا به خاطر نداشتن دلیل، «لایوقنون» هستند.

۲ـ یا به خاطر ضعف ادراک، «لایوقنون» هستند.

«و انه اذا حدّق النظر یمکن ان یری»

«انه» عطف بر «انه فوق سبع سماوات» یا بر «ان الله سبحانه جسم» است.

ترجمه گمان کردند که اگر به آسمان، تیز نگاه کنند ممکن است خداوند ـ تبارک دیده شود.

«و انه اذا رفع الید الیه صارت قرینه منه عز شانه»

ضمیر «صارت» به ید برمی گردد و ید چون از اعضایی است که در بدن به صورت تشبیه است لذا ضمیر مونث به آن برمی گردد.

۱- (۳) یونس/سوره۱۰، آیه۳۶.

باز هم گمان گردند که اگر دست به سمت خداوند ـ تبارک ـ بلند شود این دست نزدیک به خداوند ـ تبارک ـ می شود.

«و الا فتوقع الرحمه و انتظار الرزق و النعمه انما یکون من السماء»

«و الا» یعنی اگر توجه به علم نبوت نکنید و گمانی برای این دو مرد به این صورت که ذکر کردیم قائل نشوید.

پس اگر آنها این گمان را نداشتند و پیامبر هم با علم نبوت، گمان آنها را نخوانده بود و این کلام را به خاطر گمان آنها نمی فرمود اصل دست بلند کردن به سمت آسمان یا چشم دوختن به سمت آسمان، منهی نیست بلکه مرغوب فیه هم هست. گفتند در حین در خواست و تضرع دست خود را به سمت آسمان بلند کنید حتی در بعضی ادعیه داریم که شرط خواندن این دعا این است که دست را اینقدر بالا ببری که از سر شما بگذرد یا در بعضی از اعمال گفته شده که بدن خودتان را در یک حالت خاص قرار دهید که اینها همه نشان می دهند که گذشته از تواضع نفسانی، از ما تواضع بدنی هم می خواهند و این دو مرد ممکن است تواضع بدنی داشته بودند و با چشم خودش که نگاه می کرد به خاطر خشوع بود و یا آن دست خودش که بلند کرده به خاطر خشوع بوده است اگر گمان این دو نبود پیامبر اینگونه نمی فرمود.

ترجمه: اگر این گمان را نداشتند «و دست را همین طوری بالا می بردند چنانکه بقیه بالا می برند» ایرادی نداشت زیرا توقع رحمت و انتظار رزق و نعمت از آسمان است چون فرمودند (وَ فِی السَّمَاءِ رِزقُکُم)(۱)

ص: ۵۶۹

۱- (۴) ذاریات/سوره۵۱، آیه۲۲.

«و انها مواضع قدسه و مُحالّ کرامته»

ضمیر «انها» به «سماء» برمی گردد

سماء به ظاهر واحد است ولی به کلمه «مواضع» و «محال» توجه کنید که به صورت جمع آمده است یا بخ خاطر اینکه ۷ آسمان داریم که مواضع قدس و محال کرامت به حساب آمدند یا به خاطر اینکه در جاهای مختلف آسمان رحمت و رزق تعبیه شده است یعنی یک مکان برای رزق و رحمت وجود ندارد بلکه جاهای مختلف وجود دارد.

نکته: آسمان به محل رفیع گفته می شود در لغت آسمان به معنای محل مرتفع است و سماء را که سماء گفتند به خاطر ارتفاعش است اما اینکه مراد از سماء در اینجا چیست؟ ظاهرا همین آسمانی است که ما می گوییم. بله آسمان در زیر پای ما هم هست ولی اگر ما دست را به سمت پایین ببریم به اعتبار آن آسمانی که در زیر پای ما می باشد نیست. البته اینها اعتباری است لذا ممکن است کسی بگوید من دستم را به سمت پایین می گیرم به اعتبار اینکه در زیر پای من هم آسمان وجود دارد این کار ایرادی ندارد چون در واقع دست خود را به سمت آسمان گرفته است ولی با واسطه و حیلولت زمین است اما این در عرف بشر رایج نیست که به این نحوه دست به آسمان بلند کند بلکه عرف به این صورت است که دست خود را به سمت بالا می برد نه پایین.

اینکه چه آسمان داریم؟ ۷ آسمان است ولی آسمانی که ظاهرا دیده می شود همین آسمان آبی رنگ است که آیا انتهای آسمان اول است یا انتهای آسمان هفتم است روشن نیست احتمال دادند که انتهای آسمان اول باشد.

ممکن است کسی که در کره ماه قرار گرفته دست خود را به سمت آسمان ببرد و در همان هنگام زمین در بالای سر او باشد که این هم اشکال ندارد چون آنچه مهم است دست بلند کردن به سمت مرتفع است حال در آن محلِ مرتفع کره زمین باشد یا کره ماه یا کره های دیگر باشد هر کسی دست به سمت بالا می گیرد چون بالا محل کرامت است

سوال: آیا مواضع قدس با محال کرامت فرق دارند؟

جواب: قدس به معنای تنزه و تبری از ماده است. اینکه گفته می شود مواع قدس، آسمان است یعنی عالم مثال و عالم عقل و عوالم بالاتر که تماما مجردند مراد از بالا به این معنا نیست که در این طرف آسمان قرار دارند و در آن طرف نیستند ما برای عالم عقل مکان قائل نیستیم ولی به خاطر ارتفاع درجه، آنها را در بالا حس می کنیم وقتی گفته می شود «عالم مثال» و به ذهن خودتان مراجعه کنید در ذهن خودتان اینگونه تصویر می کنید که بالاتر از عالم ما می باشد.

«کرامت» یا به معنای بزرگواری است که با «قدس» یکی می شود و این برای ذاتش است یا به معنای تکریم کردن است یعنی خلق را خداوند ـ تبارک ـ از آنجا تکریم می کند به هر کدام از دو معنا که بگیرید بالاخره آسمان محل کرامت است.

«و انه ینبغی فی ادعیه القنوتات و غیرها رفع الیدین الیها»

ضمیر «الیها» به «سما» بر می گردد.

ص: ۵۷۱

در دعاهایی که در قنوت و غیر آن خوانده می شود مستحب است رفع دو دست به سمت آسمان.

«و فی بعض اقسام الادعیه یستحب رفعهما فوق الراس»

در بعضی اقسام دعاها مستحب است رفع دو دست تا حدی که از راس بگذرد.

«الی غیر ذلک من الاوضاع المفصله فی کتب الدعا»

مراد از اوضاع، اوضاع بـدنی است یعنی بـدن را در چه حالت قرار دهید یا گاهی از اوقات مکانهایی را تعیین می کنند مثلا در زیر آسمان بایستید و در زیر سقف نباشید. یا در زیر پای خودتان بُوریا نیندازید.

«و ذلک لایستلزم کونه سبحانه فیها او فوقها»

«ذلک»: اینکه به ما گفته شده در قنوت دست بلند کنید و فلان حالت را داشته باشید.

ترجمه: این مطلب مستلزم این نیست که خداوند ـ تبارک ـ در آسمان یا فوق آسمان باشد.

«و لذلک نهی النبی صلی الله علیه و آله ـ ذینک الرجلَین لحسبانهما ذلک»

«لـذلک» چون خداونـد ـ تبـارک ـ در آسـمان نیست نه اینکه چون دو رجـل گمان می کردنـد که خداونـد ـ تبارک ـ در آسمان است

ترجمـه: چـون خداونـد ـ تبـارک ـ در آسـمان نیسـت پیـامبر ایـن دو مرد را نهی کردنـد چـون این دو مرد گمـان می کردند خداوند ـ تبارک ـ در آسـمان است و پیامبر صـلی الله علیه و آله وسـلم به آنها فهماندند که خداوند ـ تبارک ـ در آسـمان نیست.

«وهو من المزاح الممدوح الرادع الی الحق»

ص: ۵۷۲

این نهی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم از جمله شوخی های پسندیده ای است که باعث می شود شخص به سمت حق رجوع کند.

نکته: خداوند تبارک در آسمان و زمین، هم هست و هم نیست.

اما در آسمان زمین هست از نظر اشراف یعنی اشراف بر همه دارد و در آسمان و زمین نیست از نظر مکان.

صفحه ۲۵۸ سطر ۱۵ قوله «و فی هذا الخبر»

در روایت آمده بود «لن تراه» و «لن تناله» که هر دو با لفظ «لن» آمده. گفته می شود «لن» برای تأبید «نفی ابد» است و بعضی می گویند برای تاکید است اگر «لن» برای تأبید است یعنی اختصاص به دنیا ندارد و در آخرت هم نمی توان خداوند ــ تبارك ــ را دید بعضی خواستند اینگونه به «لن» تمسک کنند. مرحوم قاضی سعید می فرمایند محققین گفتند که «لن» نه برای تاکید نفی و نه برای تأبید نفی است. ولی بالاخره این نفی، مطلق است و وقتی مطلق باشد از آن فهمیده می شود که خداوند ــ تبارك نه در دنیا و نه در آخرت دیده می شود لازم نیست از کلمه «لن» استفاده شود. سپس بیان می کنند کسانی که «لن» را برای تابید ندیدند دو دلیل ذکر کردند تا ثابت کنند که «لن» برای ابدیت نیست.

دلیل اول: (فَلَن اُكَلِّمَ اليَومَ اِنسِيّاً) (1)که لفظ «الیوم» آمده که به معنای امروز است و ابدیت در آن معنا ندارد. پس نفی همان روز را به عهده دارد نه نفی ابد را. اگر برای نفی ابد بود معنا نداشت که نفی همان روز را افاده کند.

ص: ۵۷۳

۱- (۵) مریم/سوره۱۹، آیه۲۶.۶سوره بقره، آیه۹۵.

اشکال: این استدلال تمام نیست چون قید «الیوم» که می آید مثل این است که خود امروز ظرفِ نفی گرفته شده ولی گفته می شود در ذره ذره امروز صحبت نمی کنم و همین «ذره ذره امروز» همان ابدیت است ولی ابدیتی که مناسب امروز است و آنجا که قیدی آورده نمی شود باز هم «لن» به معنای تمام است و آنجا که قید نیست تمامیت آن تا ابدیت است ما نمی خواهیم بگوییم «لن» برای ابدیت است بلکه می خواهیم بگوییم اگر «الیوم» آمده دلیل بر این نیست که «لن» برای ابدیت نیست ممکن است «لن» را برای ابدیت بگیریم و این را توجیه کنیم و بگوییم ابدیتِ «لن» در هر جا مناسب با خودش است در «الیوم» مناسب با خودش است در جایی هم که مطلق می آید مناسب خودش است.

دلیل دوم: (وَ لَن یَتَمَنَّوهُ اَبَدَاً) (۶)که قید «ابدا» در آیه آمده و دیگر «لن» نمی تواند مفاد ابد را داشته باشد و الا تکرار لازم می آید.

اشکال: این دلیل کافی نیست زیرا برای تاکید آمده و ایرادی ندارد که تاکید آورده شود.

توضیح عبارت

«و فی هذا الخبر نُفِی الرویه بکلمه لن»

با کلمه «لن» رویت نفی شده

« و عند محققی النحویین لا تفید هی توکید النفی خلافا للزمخشری فی کشافه(۱)و لا تابیده خلافا له فی انموذجه»

نزد محققین کلمه «لن» توکید نفی را افاده نمی کند برخلاف زمخشری در کشافش. و تابید نفی را افاده نمی کند بر خلاف زمخشری در انموذجش.

ص: ۵۷۴

۱- (۷) الکشاف، ج۲، ص۱۵۴، فی تفسیر آیه ۱۴۳ اعراف.

«لان کلیهما دعوی بلا دلیل»

این دو حرف ادعای بدون دلیل است.

«قیل: ولو کانت للتابید لم یقید منفیها ب«الیوم» فی قوله تعالی (فَلَن أُکَلِّمَ الیَومَ اِنسِیّاً) »

این «قیل» می خواهد بر علیه این دو ادعا دلیل بیاورد و بگوید نه تنها این دو ادعا، ادعای بدون دلیل است بکله دلیل بر علیه آن وجود دارد و «لن» نمی تواند نفی تابید باشد و اگر برای نفی تابید باشد به خطا می افتید.

ترجمه: اگر «لن» برای تابید بود منفی اش مقید به «الیوم» نمی شد چون «الیوم» منافات با تابید دارد. «اگر ـ لن ـ ابدیت را افاده می کرد قید ـ الیوم ـ مقابل ابدیت بود و کلام را مشتمل بر متنافیین می کرد یعنی هم ابدیت و هم خلاف ابدیت را می رساند و چون لفظ ـ الیوم ـ بکار رفته باید «لن» را دال بر ابدیت ندانست.»

پس استدلال اینگونه شد که اگر «لن» برای تابید بود منفی اش مقید به «الیوم» نمی شد و تالی باطل است چون مقید به «الیوم» شد پس مقدم «که لن برای تابید باشد» باطل است.

جواب این استدلال روشن است چون ابدیت در هرجایی به حسب خودش است وقتی می گوید «امروز هرگز نمی بینی» یعنی در تمام لحاظ امروز، رویت منفی است که این یک نوع ابدیت را می رساند ما نمی خواهیم بگوییم «لن» برای ابدیت است ولی کسانی که طرفدار این مطلب هستند می توانند اینگونه جواب دهند.

«و لكان ذكر الابد فی قوله سبحانه (وَ لَن يَتَمَنَّوهُ اَبَداً) تكرارا و الاصل عدمه انتهی»

«لكان» عطف بر لم يقيد است يعنی «و لو كانت للتابيد لكان ذكر الابد...»

جواب اين دليل هم اين بود كه تكرار نيست بلكه تاكيد است.

انتهی: كلام قيل تمام شد.

«و لا يخفی ضعف هذين الوجهين»

مرحوم قاضی سعيد می فرمايد ضعف اين دو وجه مخفی نيست.

«الحديث الثانی باسناده عن يعقوب بن اسحاق قال كتبت الی ابن محمد عليه السلام اساله كيف يعبد العبد ربه و هو لايراه»

مرحوم صدوق به اسنادش از يعقوب بن اسحاق نقل می كند كه به امام حسن عسگری عليه اسلام نوشتم و سوال كردم چگونه بنده پروردگارش را عباد كند در حال كه پروردگار را نمی بيند.

دقت شود كه راوی ملازمه قائل شده بين عبادت و رويت و لذا سوال می كند كه اگر نديديم چگونه عبادت كنم.

«فوقع _ عليه السلام _ يا ابا يوسف جلّ سيدی و مولای و المنعم علی و علی آبائی ان يری»

حضرت عليه السلام برای او نوشتند يا ابا يوسف خداوند _ تبارك _ بزرگتر از اين است كه ديده شود ديده شدن در شأن او نيست

«قال: و سالته هل رأی رسول الله _ صلی الله عليه و آله _ ربه؟ فوقع _ عليه السلام _ ان الله تبارك و تعالی اَری رسوله بقلبه من نور عظمته ما احب»

دوباره سوال بعدی می كند كه آيا پيامبر صلی الله عليه و آله وسلم خداوند _ تبارك _ را در معراج ديد «چون اينگونه مرسوم بود كه پيامبر به بالا رفتند و در معراج با خداوند _ تبارك صحبت كردند حال سوال می كند كه پيامبر صلی الله عليه و آله وسلم خداوند _ تبارك _ را ديدند؟»

حضرت علیه السلام در جواب نوشتند خداوند ــ تبارک ــ به قلب پیامبر صلی اله علیه و آل وسلم نشان داد از نور عظمتش «نه اینکه خودش را نشان داد بلکه از نور عظمتش نشان داد» «من» در اینجا برای تبعیض است یعنی همه نور را ندارند بلکه به مقداری که خداوند ــ تبارک ــ پیامبر را دوست داشت یا به مقداری که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم خداوند ــ تبارک ــ را دوست داشت «به هر دو صورت می توان معنا کرد»

گفته می شود که اگر عبدی بخواهد بیابد که خداوند ــ تبارک ــ او را دوست دارد یا ندارد به قلب خودش رجوع کند و ببیند خودش چقدر خداوند ــ تبارک ــ را دوست دارد و از همین جا بفهمد که خداوند ــ تبارک او را چقدر دوست دارد یعنی بین محبّ بودن و محبوب بودن گویا ملازمه است و اندازه اش هم تقریباً برابر است ولی دوستیِ ما در حدّ خودمان است و دوستی خداوند ــ تبارک ــ در حدّ خودش است

مرحوم قاضی سعید در عین اینکه کلمه محبوبیت را بکار می برد و توضیح نمی دهد که مراد محبوبیت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم است یا مراد محبوبیت خداوند ــ تبارک ــ است اشاره به قرب نوافل می کند و در قرب نوافل اینگونه نقل شده

«احبه» یعنی خداوند ــ تبارک می فرماید من او را دوست دارم که محبوبیت برای پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم است به اندازه ای که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم محبوب من است به همان اندازه به او نور عظمت دادم. این قرینه ای است که می توان کشف کرد که مراد محبوبیت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم است.

ص: ۵۷۷

نکته: دقت شود که مسائل به اینگونه سوال می کند «هل رأی» و امام علیه السلام در جواب می فرماید «أری رسوله» یعنی امام علیه السلام مطابق سوال سائل جواب نمی دهند او می پرسد آیا پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم خداوند ـ تبارک ـ را دید امام علیه السلام جواب می دهند که خداوند ـ تبارک ـ خودش را به او نشان داد یعنی دیدن، نبود بلکه نشان دادن بود مرحوم قاضی سعید بعدا به این مطلب اشاره می کند و می گوید پیامبر در مقام فنا بود و «رأی» معنا نداشت او از همه چیز غافل بود حتی خودش را هم نمی دید پس «رای» و دیدن نبود بلکه «اری» و نشان دادن از طرفل خداوند ـ تبارک ـ بود توضیح اینها در ادامه می آید.

صفحه ۲۵۹ سطر ۱۹ قوله «شرح»

گفتیم سائل بین عبادت و رویت، ملازم قائل است و می گوید هرکس که خداوند ـ تبارک را عبادت می کند باید خداوند ـ تبارک را ببیند پس آن کسی که خداوند ـ تبارک ـ را نمی بیند چگونه عبادت می کند از کجا چنین ملازمه بدست آمده است؟ می فرماید این ملازم از کلام حضرت امیر علیه السلام بدست آمده است که فرمود «لَم اَعبُـد رَبّیاً لم اَرَه» این شخص خیال کرد «لَم اَعبُد رَبّاً لم اَرَه» برای همه انسانها است و ملازمه بین رویت و عبادت را از این عبارت بدست آورد سپس می پرسد کسانی که خداوند ـ تبارک را نمی بینند چطور عبادت می کنند. اگر عبادت با رویت همراه است آن کسی که رویت ندارد چگونه عبادت کند امام علیه السلام به این شخص فهماندند که اینگونه ملازم برای ما ائمه است که با عبارت «المنعم علی و علی آبائی» بیان می فرمایند. این نعمتی است که خداوند ـ تبارک ـ به من و آبائم داده است خداوند ـ تبارک ـ متهم بر همه است اما این یک نعمت خاص است که تعبیر به «المنعم علی و علی آبائی» می کند این نعمت «لَم اَعبُد رَبّیاً لم اَرَه» برای همه نیست بلکه برای ما ائمه معصومین است لذا اگر شما خداوند ـ تبارک ـ را ندیدید عبادتشان مختل نیست.

ص: ۵۷۸

بیان کردیم که مراد از رویت، رویت بصر نیست و الا خود ائمه علیهم السلام هم رویت بصر نسبت به خداوند _ تبارک ندارند این یک نوع رویت خاصی است که رویتِ بصیرت است و شاید از رویت بصر آشکار تر است چون مدرک که بصیرت است قویتر از بصر است و وقتی مدرک قویتر باشد ادراک قویتر است در اینصورت این نوع رویت که برای بصیرت است نصیب هیچ کس نمی شود و الا رویت بصیرت برای ما هم هست ولی این چیزی که برای حضرت امیر علیه السلام می باشد نیست ما در حد خودمان اگر بصیرت داشته باشیم «خیلی از اوقات عبادت که می کنیم از ابتدا تا آخر غافل هستیم آو وقت هم که متوجه هستیم» توجه و بصیرت ما کجا است و توجه و بصیرت ائمه علیهم السلام کجا است.

نکته: بصیرت، چشمِ عقل است و عقل ها مختلف است یک عقل در درجه عقل وجود دارد و یک عقل در درجه قلبی وجود دارد یک عقل در درجه سر وجود دارد و یک عقل در درجه خفی وجود دارد یک عقل در اخفی وجود دارد این درجات همه برای عقل است ولی سه درجه از آن را به بیشتر معمولی دادند و دو مورد از آنها «حق و اخفی» را مخصوص ائمه علیهم السلام قرار دادند. البته ممکن است که این بزرگوار ان یک قوه خاصی داشته باشند ولی آن طور که ما در فلسفه و کلام و کتب عقلی خودمان می خوانیم فرقی بین این انسان و آن انسان نیست جز در درجه مثلا- چشم این شخص تیزتر از چشم شخص دیگر می بیند. بصیرتها هم همینطور است و الا اینکه آن بزرگواران قوه خاصی داشته باشند. بعید به نظر می رسد چون فرمودند (اَنَا بَشَرٌ مِثْلُکُم). (۱)قوه بصیرت ما قوی است اما بالقوه می باشد اما قوه بصیرت ائمه علیه السلام قوی است اما بالفعل می باشد البته با درجه بالاتر آن را دارند آنها درجه قوی خودشان را به فعلیت رساندند ولی ما درجه ضعیف آن را به فعلیت نرساندیم

ص: ۵۷۹

۱- (۸) کهف/سوره۱۸، آیه۱۱۰.

توضیح عبارت

«شرح: لعل السائل فَهِم من الحدیث الذی روته العامه و الخاصه عن علی _ علیه السلام من قوله لم اعبد ربا لم اره ان ذلک انما یکون و یتیسر لکل عابد»

«من قوله»: بیانیه است.

ترجمه: شاید سائل از این حدیث فهمیده که روایت خداوند تبارک و عبادت او همراه با رویت برای هر کسی حاصل می شود.

«انه یمکن ان تتعلق به سبحانه الرویه التی تتعلق بسائر المرئیات و ان لم یتیسر للبعض فحینئذ کیف یصح عبده من لم یکن یراه»

از رویت هم رویت معمولی فهمیده و رویت بصیرت نفهمیده و الا اگر رویت بصیرت را می فهمید می دانست که خودش هم می توانست با بصیرتش خداوند_ تبارک _ را ببیند و عبادت کند.

ترجمه: فهمیده رویتی که به سایر مرئیات تعلق می گیرد «که همین رویت ظاهری است»

«و ان لم یتیسر للبعض»: می توان «ان» را وصیله گرفت که این رویتی که به خداوند _ تبارک تعلق می گیرد مثل رویت سایر مرئیات است اما برای بعضی انسانها حاصل نمی شود. آن بعضی که رویت برایشان حاصل نمی شود چه کار کنند؟ در این صورت عبارت «فحینئذ» تفریح بر قبل می شود شاید کسی بخواهد «ان» را شرطیه بگیرد و «فحینئذ» را جواب قرار دهد. یعنی: اگر بعضی خداوند _ تبارک _ را نمی بیند عبادتش چگونه صحیح است. اگر «ان» شرطیه باشد باید در جواب «ان» ضمیری باشد که به «بعض» برگردد لذا به اینصورت می شود کیف یصح له عباده ...» که لفظ «له» در تقدیر گرفته می شود تا به «بعض» برگردد لذا ترجمه عبارت این می شود: اگر برای بعضی میسّر نیست که خداوند _ تبارک را ببینند چگونه برای این بعض صحیح است که خداوند _ تبارک را عبادت کنند. ولی اشکال ندارد که ضمیر «له» در عبارت نیامده چون می توان به جای ضمیر، اسم ظاهر آورد. در اینجا به جای ضمیر، موصول قرار داده است ضمیر «لم یکن یراه» به «من» بر می گردد یعنی عبادت شخصی که این شخص نمی تواند خداوند _ تبارک _ را ببیند.

ص: ۵۸۰

«فاجاب الامام علیه السلام بانه جل جناب الکبریاء ان یُری رویهَ عِیانٍ و یُعایَن بعینه و شخصه»

خداوند _ تبارک _ بالاتر از این است که با چشم دیده شود و بالاتر از این است که به عینش و شخصش دیده شود. او را اگر می بینی با اوصافش می بینی آن هم با بصیرت. پس اولا باید اوصاف و اسمائش را ببینی ثانیا باید با بصیرت ببینی.

«فان ذلک یستلزم التحدید و التقیید سواء فی ذلک الرویه العینیه و القلبیه»

اینچنین دیـدنی مسـتلزم تحدیـد و تقییـد است چون چشم ما امر محـدود را می بینیـد و امر نامحدود را نمی بیند. اگر او را دید معلوم می شود که محدود بوده که قابل رویت شده است.

ترجمه: پس دیدن شـخص با چشم مسـتلزم این است که آن شـخص محدود باشد و مقید شود فرقی بین بصـر و بصیرت نیست «چون با دیدن بصر و بصیرت یک نوع احاطه حاصل می شود»

«و فی قوله علیه السـلام جل سـیدی و مولای و المنعم علی و علی آبائی اشاره لطیفه الی صـحه ما روی عن امیر المومنین من ان لهم علیهم السلام _ ان یقول کل واحد منهم لم اعبد ربا لم اره»

امام علیه اسـلام همانطور که اشاره کردیم فرمودند «جل سـیدی و مولای و المنعم علی و علی آبائی» با توجه به اینکه سائل آن توهمی را که ذکر کردیم پیـدا کرده بود یعنی «لم اعبـد ربـالم اره» را برای همه می دیـده است بـا توجه به این وقـتی امـام علیه اسـلام عبارت «و المنعم علی و علی آبائی» را می فرماید نشان می دهد این نعمت «لم اعبد ربا لم اره» برای ما و آباء ما هست و برای همه نیست اشـاره لطیف است که این، کلاـم حضـرت امیر علیه السـلام و کلاـم ما است و کلام بقیه نیست. این مقام برای کسـی است که به درجه محبوبیت رسـیده باشد برای کسی که خداوند _ تبارک _ گوش او و چشم او و دست و پای او بلکه کل او باشد که این، قرب نوافل است که بالاتر از قرب فرائض است.

ص: ۵۸۱

ترجمه: در این قول امام علیه السلام اشاره لطیف است به صحت آنچه از امیر المومنین علیه السلام روایت شده که هر کدام از این بزرگواران حق دارند این کلام از امیر المومنین علیه السلام را بگویند ولی بقیه بشر حق ندارد بگوید.

«اذ التخصیص بالاضافه انما یتأتی لمن فاز بالمحبوبیه التامه»

از چه جایی این اشاره لطیف بدست می آید؟ مرحوم قاضی سعید می فرماید چون امام علیه السلام نعمت را به وسیله اضافه کردن یاء متکلم تشخیص دادند که خود همین اضافه کردن به یاء متکلم نوعی تخصیص است زیرا تخصیصی که بسبب اضافه در این جمله امام علیه السلام آمده است برای کسی که فوز پیدا کرده به اینکه محبوب تامّ خداوند _ تبارک _ شده است «به لفظ _ التامه _ دقت شود»

«المثمره لان یکون الله تعالی سَمع عبدِه و بصره و یده و رجله بل کله فلا یمکن ان یری الله شیء الا الله تعالی»

ثمره اش این است که خداوند _ تبارک _ سمع و بصر و ید و رِجل عبد بلکه کل عبد می شود اگر خداوند _ تبارک _ خودش را می بیند این عبد هم خداوند _ تبارک _ را می بیند لذا می گوید «فلا یمکن ان یری...» یعنی خداوند _ تبارک _ را چیزی جز خودش نمی تواند ببیند.

صفحه ۲۰۶ سطر ۴ قوله «ثم ان السائل»

در ذیل حدیث آمده بود «و سالته هل رای رسول الله صلی الله علیه و آله ربّه؟ فوقع _ علیه السلام _ ان الله تبارک و تعالی اری رسوله بقلبه من نور عظمته ما احب»

سائل می گوید معراج پیامبر را کسی نمی تواند انکار کند. در روایات معراج آمده که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم خداوند ــ تبارك ــ را دیده است اگر عبارت «جلّ سیدی و مولای و المنعم علی و علی آبائی یری» است پس چگونه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم خداوند ــ تبارك ــ را دیده است؟ سائل می خواهد نمونه ای برای امام علیه السلام بیاورد که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم خداوند ــ تبارك ــ را دیده اند پس «جل سیدی و مولای و المنعم علی و علی آبائی ان یری» به چه معنی است امام علیه اسلام جواب می دهند آن قضیه ای که در معراج اتفاق افتاد غیر از آن کیفیتی است که مورد بحث تو بود چون سائل اینگونه سوال کرد «کیف یعبد العبد ربه و هو لایراه» یعنی سوالش از کیفیت عبادت بوده سپس سوال می کند که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم چگونه خداوند ــ تبارك ــ را دید. امام علیه السلام می فرمایند دیدن پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم غیر از آن کیفیتی است که تو سوال می کنی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در یک حالتی بود که آن رویت برایش حاصل شد.

توضیح عبارت

«ثم ان السائل تشبّث لمدعاه بحکایه المعراج الذی لا یمکن انکاره و قد تکرر فی طرق روایتها ذکر رویه رسول الله ــ صلی الله علیه و آله ــ ربه»

ص: ۵۸۳

سائل برای اثبات مدعای خودش تمسک کرده به حکایت معراجی که انکارش ممکن نیست در حالی که تکرّر پیدا کرده در طُرق روایت معراج ذکر رویت رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم، پرورگارش را.

«و التی بذلک علی طریق الاستفهام و الاستفاده فقال هل رأی ربّه؟»

سائل رویت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را آورد بر طریق استفهام و استفاده، سائل نخواست به امام علیه السلام اعتراض کند و بگوید کلام شما نقض می شود. لذا سائل سوال کرد آیا پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم خداوند _ تبارک را دید؟

«اجاب الامام _ علیه السلام _ بان ذلک خارج عن الکیفیه و عما نحن فیه بصدد اثباته او نفیه»

امام علیه السلام جواب دادند که دیدن پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم خداوند _ تبارک _ را، خارج از آن کیفیتی است که مورد بحث ما است آنچه که ما اثبات و نفی می کنیم رویت خداوند _ تبارک _ در حین عبادت است.

«اذ لیس بین الله و بین رسوله احد حتی الرسول نفسِه _ صلی الله علیه و آله _ کما سیاتی»

رویت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم چه نوع رویتی بوده است؟ می فرماید در وقتی که ما خداوند _ تبارک _ را عبادت می کنیم ما هستیم و خداوند _ تبارک _ هم هست. ما عابد هستیم و او معبود است در اینصورت سوال می شود که این عابد آیا معبود را می بینید یا نمی بینید؟ اما وقتی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به معراج رفتند بین خداوند _ تبارک _ و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم هیچ کس نبود حتی خود پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم هم نبود یعنی به درجه تامّ فنا رسیده بود. در آن صورت وقتی فانی شد دیدن، تعجبی ندارد چون او ندید زیرا او نبود که ببنید بلکه نشانِ پیامبر صلی الله و علیه و آله و سلم دادند. پس توجه کردید که آن رویت با رویت در حین عبادت فرق می کند.

ص: ۵۸۴

«والی ذلک اشاره بقوله ان الله تبارک و تعالی اری رسوله و لم یقل ان رسول الله صلی الله علیه و آله رای ربّه فتبصّر»

و به اینکه در آنجا هیچ کس نبود که ببیند اشاره کرد به قولش که فرمود «ان الله تبارک و تعالی اری و رسوله» و نفرمود «ان رسول الله ـ صلی الله علیه و آله ـ رای ربّه». فعل «رای» را به پیامبر نسبت نداده چون بناشد پیامبر فانی شود. فانی شدن به معنای این نیست که از بین برود بلکه فانی شدن به معنای این است که توجه به هیچ چیز نداشته باشد حتی به قوای ادراکی خودش به رویت خودش هم توجه نداشته باشد و نتواند این اقدام اختیاری «چون دیدن یک عمل اختیاری است» را انجام دهد اگر فعل «رای» گفته می شد معنایش این بود که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم اقدام کرد. اما «اری» گفته شده تا بفهماند که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم اقدامی نداشته است.

اینکه خداوند ـ تبارک ـ نشان داده معلوم می شود که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم فانی به معنای نابود، نشده است بلکه فانی به معنای عرفانی شده است.

بیان معنای قلب و روح قدسی که مختص به پیامبر است ۹۳/۰۲/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ ـ بیان معنای قلب و روح قدسی که مختص به پیامبر است.

۲ ـ بیان معنای نور عظمت خداوند ـ تبارک ـ/ حدیث دوم/ باب هشتم.

ص: ۵۸۵

«و القلب اشاره الی الروح القدسی الذی اختص به رسول الله ـ صلی الله علیه و آله ـ »(۱)

بحث در حدیث دوم بود که برای بیان بطلان رویت خداوند ـ تبارک ـ ذکر کرده بودیم سائل از امام علیه السلام سوال می کند که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در معراج، خداوند ـ تبارک ـ را دیدند این رویت را چگونه توجیه می کنید. و آیا چنین رویتی اتفاق افتاد؟

از جوابی که امام علیه السلام دادند معلوم شد که در معراج دیدن نبود بلکه نشان دادن بود یعنی اینچنین نبود که پیامبر در معراج خداوند ـ تبارک ـ را دیده باشند بلکه خداوند ـ تبارک ـ خودش را در معراج به ایشان نشان داد این مطلب را توضیح دادیم که چون پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به درجه فناء رسیده بودند آن هم فنای تام رسیده بودند تصرفی انجام نمی دادند و کاری نمی کردند زیرا کسی که به درجه فناء برسد توجه به خودش و کارش ندارد لذا اقدام به هیچ کاری نمی تواند بکند بنابراین رویت از چنین شخصی صادر نمی شود ولی چون نَفسَ‍ش به صورت آینه است ممکن است ارائه و نشان دادن حاصل شود یعنی خداوند ـ تبارک ـ خودش را در این آینه ظاهر کند ولی آن آینه نمی تواند به سراغ دیدن برود چون هیچ تصرفی نمی تواند بکند زیرا رویت هم یک نوع تصرف است پس رویت نبوده بلکه ارائه و نشان دادن بوده با این توضیحاتی که داده شد اشکال برطرف نمی شود، اگر ارائه هم که باشد باز هم خداوند ـ تبارک ـ خودش را نشان داده اگر

قابل رویت نبود نشان دادن هم ممکن نبود. امام علیه السلام می فرمایند «من نور عظمته» یعنی نشان دادن به صورت نشان دادن ذات نبوده بلکه نشان دادن نور عظمت بوده این نور عظمت را بعداً باید توضیح داد حال خداوند _ تبارک _ خودش را نشان داده است یعنی در کجا ظاهر شده آیا در چشم پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم ظاهر شده یا در قلب ایشان ظاهر شده یا در یک نیروی دیگر ظاهر شده که اختصاص به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بوده است. اگر در چشم پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم حاصل شده باشد چشم ایشان مانند چشم بقیه است پس امکان اینکه خداوند _ تبارک _ خودش را در چشم بقیه نشان بدهد وجود دارد در حالی که این، محال است پس معلوم می شود که در چشم پیامبر ظاهر نشده است.

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص ۲۶۰، س ۱۰.

حال ممکن است خداونـد ـ تبارک ـ خودش را به هیچ چشـمی نشان ندهد و فقط به چشم پیامبر صـلی الله علیه و آله و سـلم نشان دهد ولی همین اندازه که در چشم پیامبر صـلی الله علیه و آله و سـلم واقع شود معلوم می شود که می تواند در چشم واقع شود و اتفاقاً در این چشم ظـاهر شـد و در بقیه نخواست که ظـاهر شود. و مـا به وقوع رویت کـاری نـداریم بحث ما در امکان رویت است اگر خداوند ـ تبارک ـ در چشم پیامبر صـلی الله علیه و آله وسلم ظاهر شود ممکن است در چشم بقیه ظاهر شود و لو هرگز ظـاهر نشود و در اینصورت غرض مـا نقض می شود چون غرض ما این است که امکان ظهور خداونـد ـ تبارک ـ در هیـچ چشـمی نیست نه اینکه چشم نمی توانـد او را ببینـد بلکه او هم ممکن نیست که در چشـمی ظـاهر شود پس در چشـم پیامبر صـلی الله علیه و آله و سـلم ظاهر نشده در قلب پیامبر صـلی الله علی و آله و سـلم هم به معنای بصـیرت ظاهر نشده اسـت چون برای بصـیرتِ همه به نحوی ظاهر است و برای بصـیرت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم هم به نحوی ظاهر است. در همه وقت هم ظاهر است. این یکی از اختصاصاتی بوده که پیامبر صـلی الله علیه و آله و سـلم در معراج بدست آورده است و معلوم می شود ارائه در بصیرت نبوده چون ارائه در بصیرت، همیشه برای پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم حاصل بوده است پس باید ارائه در چیز دیگری باشـد که آن نیرو قلب پیـامبر صـلی الله علیه و آله و سـلم بوده است. و قلب ایشـان عبارت از روح قدسـی ایشان است که اختصاصیِ خود ایشان است و اگر کس دیگری این روح قدسی را می داشت او هم مشمول این تفضل می شد و خداوند ـ تبارک ـ خودش را به او نشان می دهد ولی شخص دیگر این قلب را نداشت لذا از این تفضل محروم بود اما این قلب و روح قدسی چیست؟

ص: ۵۸۷

روح قدسی روحی است که مربوط به ایشان است و باید تقدس داشته باشد روح همه ما تا حدی تقدس دارد ولی روح قدسی در آن حد و درجه ای که درجه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است نمی باشد. آیا نیروی دیگری غیر از نیرویی که ما داریم بوده یا نه؟ در جلسه قبل صحبت آن شد یا نیرویی نظیر نیروی ما بوده ولی شدید بوده.

بیان معصوم علیه السلام نشان نمی دهد که نیروی مجزایی بوده بلکه کافی است گفته شود که نیروی شدیدی بوده همان چیزی که ما داریم. بوده ولی شدید تر است یعنی روح قدسی بوده که در ما هم روح قدسی است ولی روح قدسی روحی است که تنها مورد تصرف خداوند _ تبارک _ است به همین جهت به آن قلب گفته می شود یعنی چیزی که بین دو انگشت الهی منقلب می شود یعنی انقلاب و تصرف از ناحیه انگشتان اِله است نه از ناحیه خودش یعنی چون خودش نمی تواند هیچ تصرفی در آن نفس کند این نفس کاملا در تصرف دو انگشت خداوند _ تبارک _ است لذا به آن قلب گفته شده که «یقلبه ما شاء» یعنی خداوند _ تبارک _ هر طور که بخواهد آن را عوض می کند. قلب ما در تصرف ما است و گاهی چنان عمل می کنیم «البته به طور مستقیم در تصرف ما نیست اما غیر مستقیم است گاهی چنان عمل می کنیم» که نیروی حیوانی را برآن غالب می کنیم و نور او را مخفی می کنیم گاهی هم او را ترجیح می دهیم و در وقتی که ترجیح می دهیم بالاخره تصرفاتی می توان در او کرد و لو مستقیم نتوان کرد اما غیر مستقیم می توان تصرفاتی کرد. اما روح قدسی پیامبر نوری بود که کاملا در دست خداوند _ تبارک _ بود پس همان نور قدسی است که ما داریم ولی نور قدسی بسیار شدیدی است که تصرف هیچ موجودی جز بالاـترین موجود را قبول نمی کند یعنی اینقدر قوی است که هیچ موجودی نمی تواند در او تصرف کند جز بالاترین موجود. و نیروی قدسیِ ما اینچنین نیست پس می توان گفت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم دارای نیرویی بودند که ما هم دارای همان نیرو بودیم ولی شدت و ضعف فارق بین این دو نیرو بود. می توان گفت روح قدسی روح خاص پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بوده و در بقیه موجودات نبود و همان باعث می شود ایشان پیامبر شوند و پیامبر آخر الزمان بشوند و بقیه یا پیامبر نشوند یا پیامبر به این صورت نشوند.

روایت مشخص نمی کند که این نیرویی که در حضرت بوده آیا نیروی مخصوص بوده یا نیروی مشترکی بوده که شدتش مخصوص بوده است.

پس آن نیرویی که خداوند ــ تبارك ــ خودش را در آن نیرو نشان داد در هر صورت نیروی اختصاصی بوده حال یا ذات این نیرو اختصاصی بوده یا شدتش اختصاصی بوده و چون اختصاصی بوده این موهبت، مخصوص ایشان شده است و کسی دیگر نائل نشده و نائل هم نمی شود.

نکته: بین بصیرت و قلب فرقی نیست زیرا بصیرت چشم قلب است ولی اگر روح قدس پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم همان قلب و روح قدسِ ما باشد بسیار شدید تر می باشد چشم آن قلب هم بسیار شدید تر از چشم قلب ما است. اگر هم که نیروی دیگر باشد او چشم خاص دارد غیر از چشمی که ما داریم.

توضیح عبارت

«و القلب اشاره الی الروح القدسی الذی اختص به رسول الله صلی الله علیه و آله ــ سمی به لتقلبه بین اصبعی الرحمن یقلبه کیف یشاء»

«سمی به...» این روح قدسی به قلب نامیده شد چون بین دو انگشت خداوند ــ تبارک ــ است و هر طور که بخواهد او را قرار می دهد.

«یقلبه کیف یشاء» خداوند ــ تبارک ــ او را هر طور بخواهد قرار می دهد تصرف در او برای هیچ موجودی ممکن نیست جز خداوند ــ تبارك ــ یعنی اینقدر قوی است که اجازه تصرف هیچ موجودی را نمی دهد. فقط موجود قویتر از خودش که خداوند ــ تبارک ــ است را نشان می دهد.

ص: ۵۸۹

«و هذا الروح من امره سبحانه فلیس لرسول الله صلی الله علیه و آله ــ فی امره تعالی تصرف»

این، امر خداوند ــ تبارک ــ است از عالَم خلق نیست یعنی اگر چه مربوط به حضرت است ولی بدن حضرت از عالم خلق است. این روح از عالم خلق نیست از عالم امر است.

«فلیس»: فاء برای تفریع است یا تفریع بر این است که این روح از امر او است یا تفریع برای «لتقلبه بین اصبعی الرحمن است» چون به اینصورت است خود پیامبر هم در این روح تصرف نمی کند تنها کسی که در این موجود تصرف می کند خود خداوند ــ تبارک ــ است اینها تصرفات خود خداوند ــ تبارک ــ است اینطور نیست که خود پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم با تصرف خودش به وسیله این روح، رویتی را تحصیل کرده باشد بلکه او فقط منفعل در مقابل افعال اِله است و هیچ فاعلیتی برای آن نیست.

نکته: ظاهر عبارت مرحوم قاضی سعید عام است یعنی ظاهر کلمات ایشان نشان می دهد روح پیامبر صلی الله علیه و آله با روح ما تفاوت به شدت و ضعف دارد نه اینکه نیروی دیگر باشد چون آنچه که ایشان می گوید در مورد ما هم هست. قلب ما هم قلب است چون بین دو دست الله یا بین اسم رحمان است همان حرفی که در مورد قلب پیامبر گفته می شود در مورد قلب ما هم هست.

اینها نشان می دهد که بین روح پیامبر صلی الله علیه و آله و روح ما اختلاف به شدت و ضعف است ولی شدت و ضعف فاصله زیادی دارد نه اینکه مقدار کمی شدید باشد بلکه بسیار شدید است دلیل بر این امر (اَنَا بَشَرٌ مِثْلُکُم) (۱)است که «مثلکم» به معنای این است که در همه چیز مثل شما است ولی شدت و ضعف بین افراد فرق گذاشته است. خود آیه هم این را تایید می کند.

ص: ۵۹۰

۱- (۲) کهف/سوره۱۸، آیه ۱۱۰.

در جلسه گذشته اصرار داشتیم که روح پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم با روح ما از نظر ذاتی یکی است و از نظر شدت و ضعف فرق می کند.

صفحه ۲۶۰ سطر ۱۳ قوله «و فی قوله»

معنای «من نور عظمته»: قلب پیامبر یا روح پیامبر آیینه ای کاملا صاف هست هیچ کدورتی در آن نیست آنچه که به سمت این قلب نشان د اده شود و گرفته شود عکس آن در این قلب می افتد و کاملا روشن است. نفس ما اینطور است ولی ممکن است عکسی که به سمت نفس ما گرفته باشد کِدِر نشان داده شود هر چند آن عکس کاملا شفاف و نورانی باشد ولی وقتی به سمت این قابل گرفته می شود قابلیت، لیاقت ندارد چون آیینه ی زنگ زده است. آیینه ای که زنگ زده باشد به درستی نشان نمی دهد اما آیینه پیامبر ـ آیینه ی جلا داده است و کامل نشان می دهد.

خداوند ـ تبارک ـ در یکی از مرآتهای کامل، جلوه کرده است و نور عظمت او یکی از مرآتهای کامل بوده. آن روح به سمت آیینه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم گرفته شده است نه ذات. اینچنین نبوده که خداوند ـ تبارک ـ ذاتش را مقابل این آینه قرار دهد ذات در مقابل هیچ آیینه ای قرار نمی گیرد چون غیب الغیوب است. نور عظمتش را که یکی از مرآتهای کمالی است و بسیار مرآت عظیمی است به سمت روح پیامبر گرفته است و عکس از آن مرآت در این مرآت افتاده است خداوند ـ تبارک ـ در مرآتی که عبارت از نور عظمتش بوده است تجلی کرده آن تجلی را که در این مرآت داشته به پیامبر نشان داده است نه ذاتش را. پس اینچنین نبوده که باز هم برای این نور عظیمی که روح پیامبر است ذات خداوند ـ تبارک ـ آشکار شده باشد ذات خداوند ـ تبارک ـ بر هیچ موجودی آشکار نمی شود حتی برای چنین روحی که برای پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم موجود است.

ص: ۵۹۱

توضیح عبارت

«وفی قوله من نور عظمته اشاره الی ان ذلک من تجلی الصفات و اراءه ذاته کما فی مرایا کمالاته العظمی»

«و اراءه» عطف تفسیر بر «تجلی» است.

«من نور عظمته» اشاره به این است که این ارائه از تجلی صفات است «ارائه یعنی تجلی یک صفت بوده نه خود خداوند ــ تبارک ــ یعنی یکی از صفاتش را تجلی کرده» و ذاتش را به پیامبر نشان داده «اما خود ذاتش را نشان نداده بلکه» در یکی از آینه های کمالات بزرگش به پیامبر نشان داده «یعنی آینه ای که آیت عظمای ذات بوده به سمت آینه پیامبر و روح قدسی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم گرفته است. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آن عکس را در این روح خودش مشاهده کرده است.

نکته: گفتیم پیامبر در حالی بودند که هیچ تصرفی نمی کردند یعنی در حال فنا بودند به همین جهت رویت برای ایشان نبود بلکه ارائه بود. از طرفی آن روح قدسی هم هیچ تصرفی را نمی پذیرفت جز تصرف اِله را.

آیا دیدن، نوعی تصرف نیست؟ بالاخره وقتی این مرآت به سمت مرآت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم گرفته شده پیامبر چیزی دیدند یا ندیدند آیا دیدن، نوعی فعل و تصرف نیست؟ ظاهر کلام امام علیه السلام این است که فقط ارائه بوده است و از رؤیت بحث نشده است اما آیا ممکن است روحی که کارش و ذاتش علم و ادراک است «مثل موجودات عالیه که عین علم اند» چیزی به او ارائه شود و او ادراک نکند؟ مثل نقشی باشد که روی سنگ بیفتد؟ بدون شک اینگونه نیست. حتما وقتی ارائه ای بوده رویت هم از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بوده است اما رؤیتی که فقط انفعال محض بوده است. گاهی ما چشم خودمان را به سمت چیزی می دوزیم و آن چیز را می بینیم. این مقدار عمل از ما صادر می شود که چشم به سمت او بلند می کنیم سپس ادراک، انفعال است و از آن شیء یا عکس آن شیء منفعل می شویم. اما مقدمات، انجام می گیرد چون به سمت آن شیء می رویم و چشم خودمان را باز می کنیم و به آن شیء نظر می کنیم تا آن انفعال حاصل شود. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم هیچکدام از این کارها را انجام ندادند. نه تنها این کارهای ظاهری «مثل چشم را باز کند و به سمت آن شیء برود و ...» را انجام ندادند بلکه با قلب خودشان هم کاری انجام ندادند. شاید بتوان تشبیه به خودمان کنیم که گاهی اینچنین اتفاقی برای ما می افتد. گاهی ما دنبال مطلبی می گردیم این مطلب و آن مطلب را نگاه می کنیم به ذخایر نفس خودمان مراجعه می کنیم یکدفعه می بینیم چیزی در درون ما القا شد. این که القاء می شود را درک می کنیم و خود این، انفعال محض است اما مقدماتش فعل بود. گاهی از اوقات در یک فکر دیگر هستیم و یکدفعه چیزی به ذهن ما القا می شود که ما مقدماتش را فراهم نکرده بودیم. این، انفعالی محض است یعنی انفعالی است که بدون تصرف ما آمده است شاید هم تصرفات نا محسوس در باطن ما بوده ولی به ظاهر چیزی به نظر نمی رسد اما می بینیم القاء شد. این انفعال، انفعال محض است. سابقه تصرف و فعل هم ندارد می توان گفت چنین وضعی برای پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم اتفاق افتاده است. البته اینها تشبیه است و یک وقتی رَه زن نشود پس فقط ارائه از جانب خداوند ــ تبارک ــ بوده که نوعی فعل است و انفعال از جانب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بوده که فقط انفعال است. پیامبر تصرفی نداشتند. فقط انفعال بوده و انفعال، تصرف نیست. پس اینکه گفته شود این روح تصرف نمی کند منافات با رؤیتش ندارد چون ذاتش، علم است و نمی توان چیزی به او

نشان داد و او نفهمید.

ص: ۵۹۲

ممکن است به نحو دیگری توجیه شود و اینچنین گفته شود که پیامبر در آن حال ولو آیینه اش مشتمل بر این عکس شده است ولی چون التفاتش به صاحب عکس بوده ا صلا این عکس برایش روشن نشده است بعداً که از آن حالت خاص بیرون آمده و از حالت محو به حالت صحو رسیده آن عکس را یافته است. اینکه چه اتفاقی افتاده ما نمی دانیم ما طبق قواعد خودمان حرف می زنیم که یا پیامبر در همان لحظه دیدند یا بعداً که از حالت محو به حالت صحو آمدند ملاحظه کردند.

راجح این است که گفته شود در همان حالت دیدند نه بعد از آن، چون آن حالت، حالت خاص بود و بعداً آن حالت، از بین رفت. در آن حالت، رویت و ارائه حاصل می شود اما بعد از آن، رویت و ارائه نبود. در اینصورت ممکن است اشکال شود که این منافات دارد با حالت فنائی که پیامبر داشتند. اگر فانی بودند چطور توانستند این عکس را ببینند. «فانی یعنی توجه به هیچ چیز ندارد جز خداوند ـ تبارک ـ». جواب این است که توجه به آن عکس، توجه به خداوند ـ تبارک ـ است و با حالت فناء می سازد. اینکه افراد فانی می شوند آیا ذات را توجه می کنند؟ خیر آنها به خداوند ـ تبارک ـ توجه می کنند نه به ذات چون ذات از دسترس همه بیرون است پس این حالت پیامبر با فناء ناسازگار نیست. مثل قضیه حضرت امیر علیه السلام که در حین نماز انگشتر خودشان را به فقیر می دهند زیرا بعضی که مغرض اند اشکال می کنند که خوب بود حضرت در آن وقت حواسشان جمع نماز بود نه فقیر. جواب این است که کاری که حضرت امیر علیه السلام کردند به خاطر خداوند ـ تبارک ـ بوده پس باز هم توجه به خداوند ـ تبارک ـ قطع نشده بلکه یک نوع توجه خاصی به خداوند ـ تبارک ـ داشتند. قبلا توجهی خاص بوده الان که این سائل آمده توجه دیگر است یا نظیر آن را در داستان دیگر می یابید که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند هر کس بتواند دو رکعت نماز با حواس جمع بخواند این شتر را به او می دهم. هیچ کس اقدام به این کار نکرد جز حضرت امیر علیه السلام که دو رکعت نماز خواندند بعدا که نماز تمام شد پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند این شتر به شما تعلق نمی گیرد چون در وقت نماز در این فکر بودی که شتر را در راه خداوند ـ تبارک ـ چگونه صرف کنی. جبرئیل علیه السلام آمد و گفت این فکر، فکر خداوند ـ تبارک ـ بوده و در واقع توجه به خداوند ـ تبارک ـ بوده و حضرت ا میر علیه السلام به شرط عمل کردند و شتر را گرفتند. یعنی از بالا امضا شد که این کار، کاری بده ه به خاطر ما و توجه به ما بوده است.

ص: ۵۹۳

حال پیامبر در همان لحظه فناء توجه به خداونـد ـ تبارک ـ داشـتند ولی تا الان یک گونه توجّهی داشـتند الان هم طور دیگر توجه دارنـد. وقتی توجه به مرآتِ کمـالیِ اِله باشـد این همان توجه به خداونـد ـ تبارک ـ و فانی شـدن در ذات او است ولی فناء در این حـد که بالاترین حـد فنا است و هیـچ موجود دیگری نمی توانـد در این حـد فانی شود. پس رویت در همان لحظه منافات بـا حـالت فناء نـدارد و آن رویت هم گفتیم تصـرف نیست بلکه انفعال است. پس اشـکالی نـدارد که گفته شود پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در آن زمـان یا آن لحظه خداونـد ـ تبارک ـ را دیدنـد ولی چه چیز را دیدنـد؟ از نور عظمتش را دیدند نه ذاتش را.

در جلسه گذشته به مساله فناء که رسـیدیم می خواستیم صـحبت کنیم ولی وحشتی بر قلب من عارض شد لذا مطلب را سـریع خواندم و رها کردم. ازاینجا به بعد را می توان حرف زد.

توضیح عبارت

«و فی قوله ما احب ایماء الی ان تلک الرویه بقدر المحبوبیه»

در مقداری که احب اللهُ النبیَ یعنی پیامبر، محبوب شود یا به مقداری که احب النبیُ اللهَ یعنی پیامبر، محب شود.

مرحوم قاضـی سـعید حمل بر محبوبیت می کنـد و می فرمایـد به مقداری که پیامبر محبوب خداوند ـ تبارک ـ بود و این هم صحیـح است چون بنا شـد قضـیه با تصـرف پیامبر نباشـد و همه آن در دست خداونـد ـتبارک ـ باشـد اگر محب بودن پیامبر مطرح باشـد به انـدازه ای که محب است می توانـد جـذب کند ولی وقتی بنا ا ست که خداوند ـ تبارک ـ متصـرِّف باشد در اینصورت خداونـد ـ تبارک ـ به انـدازه ای که دوست دارد به او می دهد نه اینکه او به اندازه ای که خداوند ـ تبارک ـ را دوست دارد می گیرد. چون گرفتن در کار نیست همه آن از جانب خداونـد ـ تبارک ـ است چون بنا شـد خداوند ـ تبارک ـ تصرف کند. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم هیچ تصرفی نداشته باشد.

ص: ۵۹۴

محبّ بودن پیامبر اگر بخواهد منشا دریافت شود یک نوع تصرفی از جانب پیامبر است ولی محبوب بودن پیامبر اگر بخواهد منشا دریافت شود تصرف از جانب پیامبر نیست بلکه از جانب خداوند _ تبارک _ است خداوند _ تبارک _ به اندازه ای که پیامبر را دوست دارد در نفس پیامبر تصرف می کند به این نوع از تصرف که ارائه بود. پس «ما احب» را باید به این صورت معنا کرد به مقداری که خداوند _ تبارک _ پیامبر را دوست داد یعنی به مقدار محبوبیت نه محبّیت. هر چند گفتیم محب با محبوب، اضافه و تکافو دارند. به هر اندازه که خداوند _ تبارک _ پیامبر را دوست دارد به همان اندازه پیامبر، خداوند _ تبارک _ را دوست دارد ولی این تکافو در این مورد پذیرفته نیست. اگر چه در جلسه گذشته گفتیم ولی در جلسه گذشته گفتیم خودمان را با خداوند _ تبارک _ مقایسه می کنیم و هر چقدر که ما خداوند _ تبارک _ را دوست داریم خداوند _ تبارک _ هم ما را دوست دارد پس هر چقدر پیامبر خداوند _ تبارک _ را دوست دارد خداوند _ تبارک _ هم پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را دوست دارد. درجه محب بودن با درجه محبوب بودن یکسان است اما این استثنا را در جلسه گذشته نگفتیم و حتما باید به جلسه گذشت اضافه شود. اما خداوند _ تبارک _ محب ما می شود به همان اندازه که ما محب او هستیم. توجه کنید صفت محبت برای ما وجود دارد برای خداوند _ تبارک _ هم وجود دارد غیر ممکن است که این دو مساوی باشند چون محبت از جانب او، محبت از جانب او است و محبت از جانب ما، محبت از جانب ما است. یعنی صفتی را که او دارد با صفتی که ما داریم هر دو محبت است اما محبتی که از جانب او باشد در کجا قرار دارد و محبتی که از جانب ما باشد در کجا قرار دارد. مانند آنچه که خود خداوند _ تبارک _ فرموده که وقتی وارد نماز می شویم توجه به خداوند _ تبارک _ می کنیم. خداوند _ تبارک _ به همان ها می گوید چگونه می شود شما را که وقتی من به شما توجه می کنم چنان است که گویا بنده ای غیر از شما ندارم و شما وقتی به من توجه می کنید «نه اینکه توجه نمی کنید بلکه وقتی توجه می کنید» حواس شما به این طرف و آن طرف هم هست. هم توجه ما، توجه است هم توجه خداوند _ تبارک _ توجه است ولی او وقتی توجه می کند گویا مخلوقی جز ما دارد اما ما وقتی توجه می کنیم مقداری از توجه خودمان را به او می دهیم اما بقیه توجه ما در جای دیگر است. پس چون توجه ها فرق می کند محبت ها هم فرق می کند. بنابراین محبتی که خداوند _ تبارک _ به پیامبر دارد با محبتی که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به خداوند _ تبارک _ دارد فرق می کند. هر دو محبت است ولی آنها محبت الهی است و این محبت بشری است.

ترجمه: در قول امام علیه السلام که فرمود «ما احب»، ایماء است به اینکه روئیت به قدر محبوبیت است.

«فالاشتداد و النقص فی الرویه بحسب الشده و الضعف فی المحبوبیه و الله تعالی اعلم»

پس اشتداد و نقص در رویت، به حسب شدت و ضعف در محبوبیت است اگر موجودی، خیلی محبوب باشد ارائه به او قوی است.

اگر موجودی کمتر محبوب باشد ارائه به او ضعیف است. وقتی ما به خداوند _ تبارک _ توجه می کنیم ارائه است اگر چه ما مقدمات را فراهم می کنیم ولی مقدمات ما فقط معدَّند و بعداً که نفس اعلام آمادگی می کند خداوند _ تبارک _ خودش را ارائه می دهد ولی ارائه ای که سریع رد می شودو دوام پیدا نمی کند. آن هم به حدی است که روح ضعیف ما را تحت تاثیر قرار می دهد ا گر ارائه بخواهد خیلی قوی باشد این روح ضعیف ما را ممکن است فانی کند همانطور که نور خورشید چشم ما را کور می کند نور اَله هم ممکن است نفس ما را ضایع کند.

پس ما هم ارائه می شویم ولی ارائه ما با ارائه پیامبر خیلی فرق دارد. ارائه ای که برای پیامبر است به اندازه محبوبیت ایشان است ارائه ای که برای ما است اندازه محبوبیت ما است یا به تعبیر دیگر ارائه ای که برای ایشان است به اندازه قوت وجود ایشان است که مساوی با محبوبیتش است و ارائه ای که برای ما است به اندازه قوت وجود ما است که مساوی محبوبیت ما است.

ص: ۵۹۶

بیان حدیث سوم در عدم امکان رویت خداوند ـ تبارک ـ/ حدیث سوم/ باب هفتم ۹۳/۰۲/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان حدیث سوم در عدم امکان رویت خداوند ـ تبارک ـ/ حدیث سوم/ باب هفتم.

«الحدیث الثالث باسناده عن عاصم بن حمید قال ذاکرت ابا عبدالله ـ علیه السلام ـ »(۱)

حدیث سوم بیان می کند که نه تنها خداوند ـ تبارک ـ را نمی توان دید بلکه خورشید را هم نمی توان دید و خورشید نسبت به خداوند ـ تبارک ـ نورش بسیار بسیار ضعیف تر است اگر این همه ضعف را چشم ما نمی تواند تحمل کند آن قوت کذائی را چگونه می خواهد تحمل کند. امام علیه السلام می فرمایند نور خورشید یک هفتادم نور کرسی است. البته می دانید که عدد هفتاد در اینگونه موارد غالبا برای افاده کثرت بکار می رود و اینچنین نیست که خود عدد هفتاد بالخصوص مراد باشد. اما احتمال اینکه خود عدد هفتاد بالخصوص مراد باشد، هست ولی نوعا عدد هفتاد برای افاده کثرت است.

می فرماید نور خورشید یک هفتادم نور کرسی است و نور کرسی یک هفتادم نور عرش است و نور عرش یک هفتادم نور حجاب است و نور حجاب یک هفتادم نور ستر است و امام علیه السلام دیگر جلو نمی رود و با نور اصلی که نور خداوند ـ تبارک ـ است مقایسه نمی کند در اینجا ۵ مرحله شد:

ص: ۵۹۷

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص ۲۶۰، س۱۷.

۱ ـ خورشید

۲ ـ کرسی

۳ ـ عرش

۴ ـ حجاب

۵ ـ ستر.

عدد ۵ را نباید در ۷۰ ضرب کنید بلکه عدد ۷۰ را ۵ مرتبه در خودش ضرب کنید. می شود صد و هفتده میلیارد و ششصد چهل و نه میلیون. پس خورشید یک جزء از صد و هفتده میلیارد و ششصد و چهل و نه میلیون جزءِ ستر را دارد. چشم ما که نمی تواند خورشید را تحمل کند آن صد و هفتده میلیارد برابر را چگونه می تواند تحمل کند.

امام علیه السلام می فرمایند خورشید نسبت به بالایی اینقدر ضعیف است کسانی که انتظار دارند خداوند ـ تبارک ـ را ببینند

به آنها بگویید آیا می توانید چشم خودتان را از نور خورشید پُر کنید. اگر می بینید امکان ندارد، انتظار نداشته باشید آن همه قوت را چشم شما ببینید. توجه می کنید که بحث در رویت است آن هم رویت به وسیله چشم نه بصیرت. امام علیه السلام این را نفی می کنند. سپس مرحوم قاضی سعید وارد بحث می شوند و می فرمایند ما معارفی در این خبر داریم که ۱۲ امر باید در این حدیث شناخته شوند و شروع به بیان ۱۲ امر می کنند.

توضیح عبارت

«الحدیث الثالث باسناده عن عاصم بن حمید قال: ذاکرت ابا عبدالله ـ علیه السلام ـ فیما یروون من الرویه»

مرحوم صدوق به اسنادش از عاصم بن حمید نقل می کند که می گوید «نه اینکه ذکر کردیم و روایتی که دیگران نقل می کنند در مورد رویت چیست؟» مذاکره و بحث داشتیم در مورد آنچه که اهل سنت در مورد رویت بحث می کنند چون آنها معتقدند که رویت امکان دارد. بعضی هم مدعی اند که رویت، واقع می شود یعنی علاوه بر امکان، وقوع هم هست و هر دو را هم در دنیا قائل اند اما امکان و وقوع هر دو را در آخرت، همه اهل سنت قائلند.

«فقال الشمس جزء من سبعين جزءا من نور الكرسی»

حضرت در رد قول آنها اینگونه فرمودند که شمس یک جزء از ۷۰ جزء نور کرسی را دارد. کرسی جسمی است که محیط به ۷ آسمان است. عرش هم احاطه به کرسی دارد البته در بعضی تفاسیر، عرش و کرسی را جسم گرفتند اما در بعضی تفاسیر دیگر عرش را ناظر به مرتبه ای از مراتب علم خداوند _ تبارك _ گرفتند که در اینصورت مجرد می شود و مادی نیست.

«و الكرسی جزء من سبعین جزءاً من نور العرش»

کرسی هم یک هفتادم نور عرش، نور دارد.

تعبیراتی که بنده می کنم تعبیرات دقیقی نیست: بنده برای توضیح مطلب به این صورت حرف می زنم. تعبیر امام علیه السلام را دقت کنید. بنده می گویم «خورشید، یک هفتادم نور کرسی، نور دارد» امام علیه السلام می فرماید: «خورشید یک هفتادم نور کرسی هست» یا «کرسی یک هفتادم نور عرش هست» دقتِ کلام امام علیه السلام در این است که خورشید را نور می داند نه اینکه جسمی بداند که نور دارد. خورشید یک جزء از نور کرسی است نه اینکه خورشید یک جزء از نور کرسی دارد. بقیه تعابیر امام علیه السلام هم به همین صورت است یعنی معلوم می شود این ۵ چیز نور هستند و ذاتشان نور است نه اینکه جسم تاریکی باشد که نور آنها را روشن کرده باشد مثل قمر. اینچنین نوری، نور کسبی می شود در حالی که این موارد ۵ گانه را که می شمارند نور ذاتی دارند نور ذاتی یعنی ذاتشان نور است. آن ماده ای هم که این نور را قبول کرده نور است یعنی یک ماده تاریک نیست. اینکه تعبیر به «ماده» می کنیم به اصطلاح عام است و الا در کرسی و ... اگر نور باشد آن ماده وجود ندارد همینطور در خورشید معتقدند که ماده عنصری نیست بلکه ماده فلکی است. هر چه به سمت بالا برویم ماده به معنای قابل است. خود مرحوم قاضی سعید وقتی مطلب را بیان می کند کمتر از لفظ «ماده» استفاده می کند و از لفظ «قابل» استفاده می کند.

«و العرش جزء من سبعين جزءاً من نور الحجاب و الحجاب جزء من سبعين جزءا من نور الستر»

عرش هم یک هفتادم نور حجاب است و حجاب هم یک هفتادم نور ستر است.

«فان كانوا صادقين فليملأوا اعينهم من الشمس ليس دونها حجاب»

امام علیه السلام می فرمایند اگر اینها که می گویند «خداوند _ تبارک _ قابل رویت است»راست می گویند به آنها بگو چشم خودشان را از نور شمس پُر کنند اما نور شمسی که بین چشم و شمس حجابی نباشد. با پرده سیاه به خورشید نگاه نکنند یا به شیشه ای که دود بر آن زدند خورشید را نگاه نکنند چون در اینصورت خورشید قابل رویت است.

از عبارت بر می آید که مراد، نور حسی است چون از خورشید شروع می شود ولی توجه دارید نور حسی را وقتی ترقی دهید نور عقلی می شود. نور عقلی را اگر تنزل دهید نورحسی می شود. موجوداتی که الان گفته شد موجودات طولی اند در موجودات طولی، هر موجود پایینی، تنزل موجود بالایی است. بنابراین خورشید، تنزل نورهای بالا می شود همانطور که تنزل عقول باعث می شود موجوداتی که جسمی اند به وجود بیایند که جسم، از لوازم تنزّلِ آنها است و در بالا، جسمی وجود ندارد این متنزّل خاصیتش این است که جسم داشته باشد همچنین نور خورشید نوری است که متنزّل از بالا است و این تنزل و این مرتبه از تنزل اقتضا می کند که همراه با جسم باشد یا نور حسی باشد اما اگر بالا برویم نور حسی نیست. در اینجا نگویید چگونه امام علیه السلام این نورها را با هم مقایسه کردند در حالی که بعضی از این نورها حسی اند. چون جواب داده می شود که صحیح است که همه بالایی ها با پایینی ها رابطه طولی دارند و در رابطه طولی، پایینی تنزل بالایی است و هر پایینی ممکن است همراه چیزی باشد که بالایی همراه او نیست. خاصیت تنزل در مرتبه ششم این است در مرتبه پنجم چیز دیگری است و هکذا در مراتب دیگر. هر کدام از این نورها خاصیتی همراهش است که خاصیت تنزلش است. در خورشید خاصیت تنزلش این است که نورش حسی است. در بالاتر ممکن است نور، حسی نباشد بلکه معنوی باشد. پس این جملاتی که امام علیه السلام فرمودند جملاتی است که از نظر قاعده هیچ ایرادی بر آن وارد نیست.

البته ما توضیحات زیادی در ذیل این حدیث داریم.

فرق بین حجاب و ستر: ما فقط همین رامی دانیم که در طول هم هستند و یکی تنزل دیگری است.

«شرح فی هذا الخبر معارف ینبغی ان نتعرّفها»

در این خبر ۱۲ معارف است. تعبیر به «ان تعرفها» نمی کند بلکه «ان نتعرفها» می کند چون این مسائلی که در این ۱۲ جا مطرح می شوند مسائلی هستند که شناخت آنها احتیاج به موؤنه دارد و بدیهی نیستند و احتیاج به تفکر دارند و می دانید اگر چیزی به سختی بدست بیاید «تعرّف» نامیده می شود. البته اگر مقداری آسان باشد «عرفان» نامیده می شود. بارها عرض کردیم هر چه حروفِ یک کلمه بیشتر باشد معانی آن کلمه هم بیشتر می شود حتی توضیح دادیم که اگر کلمه ای با «سین» نوشته شود و یک کلمه با «صاد» نوشته شود آن که با «صاد» نوشته می شود چون غلیظ تر تلفظ می شود معنایش غلیظ تر است مثل «قصم» و «قسم» که «قسم» با «سین» به معنای شکستگی استخوان است به صورتی که از هم جدا نشود اما «قصم» با «صاد» شکستگی استخوان است که از هم جدا می شوند. چون تلفظ «قصم» با «صاد» قویتر است معنا هم قویتر است. زیرا گفته شده «کثره المبانی تدل علی کثره المعانی» مبانی که همان حروف هستند هر چقدر بیشتر شوند دلالت می کنند که معانی قویترند. در اینجا کلمه «نتعرفها» است و کلمه «نعرفها» حرف «تاء» اضافه دارد لذا باید معنایش قویتر باشد و لذا شناخت معمولی نمی باشد بلکه شناخت با صرف فکر و توجه کامل است.

ص: ۶۰۱

صفحه ۳۶۱ سطر ۷ قوله «الاولی»

جهان به صورت علّی و معلولی تنظیم شـد. از خداوند ــ تبارک ــ که علت العلل است اگر بگذریم و به سـراغ ممکنات بیاییم می بینیم از بالاـ که موجـودات عقلی واقـع شدنـد علیت شـروع می شـود تـا پـایین که آخرین موجـود می آیـد که این آخرین موجـود، فقـط معلول است و علت نیست. پس همه موجوداتِ طولی به نحو علی و معلولی مرتب شدنـد. این موجوداتِ مـادی، معلـول برای موجوداتِ مـافوق خودشـان هسـتند که موجوداتِ مثـالی انـد و موجوداتِ مثـال، معلول برای مـافوق خودشـان که موجودات عقل اند و موجوداتِ عقلی، معلول برای مافوق خودشان که اعیان ثابته اند و در آخر به اسـماء و صـفات می رسـیم. اینها چیزهایی است که ما می شناسیم و به طور کلی می گوییم.

هر کدام از معلول های پایین به علتِ مباشر خودش متصل و مرتبط می شود. آن علت دوباره معلول برای بالاتر است و به علتِ خودش مرتبط می شود و هکذا تا به علتهای بالا برسیم.

در این مقـدمه اول و معرفت اول گفته می شود که اصل در علیت همان انوار عالیه هسـتند که علیتِ امکانی از آنجا شـروع می شود و به سـمت پایین می آید تا به جایی می رسیم که علیت تمام می شود و فقط معلولیت است. که آن، عبارت است از عالم ماده یا عبارت از خود هیولی است.

دوگونه حرف زده می شود اگر مراجعه به فلسـفه کنیـد می بینـد گـاهی گفته می شود هیولی آخرین معلول است و گاهی هم گفته می شـود عـالم مـاده «عـالم جسـمانی» معلـول است و در خودِ عـالمِ جسـمانی که فقـط هیولی وجود نـدارد بلکه هیولی و صورت نوعیه و صورت جسـمیه و مرکبات و بسائط هسـتند. آیا بین این دو کلام «یکی می گوید آخرین معلول، هیولا است و یکی می گوید آخرین معلول، عالم ماده است» تناقض است؟

ص: ۶۰۲

بین این دو تناقض نیست چون قوس نزول را می توانـد به چنـد صورت تبیین کرد. از بالا که موجودات تنزل می کننـد به چند صورت تبیین می شود. ما به نحوه های مختلف آن کاری نداریم ما دو نحوی آن را بیان می کنیم.

نحوه اول: موجودات از اسماء تنزل کردند و اعیان ثابته شدند و از اعیان ثابته تنزل کردند و عقل شدند بعد هم مثال و در پایان مـاده شدنـد. بـا این بیـان اگر نگـاه شود ماده آخر است. و معلول می باشـد و علتِ چیزی نیست یعنی موجوداتِ مادی سازنـده امری بعد از خودشان نیستند اینها آخرین فیض هستند که گیرنده اند و دهنده نیستند.

این نحوه را مشاء قبول نـدارد. اگر هم عالمِ مثال را حـذف کنیـد «البته مشاء عالم مثال را هم قبول نـدارد» شاید بتوان گفت که مشـاء تنزلِ به این صورت را قبول دارد البته مطرح نمی کنـد ولی مبانیش با این تنزل مخالفت نـدارد. یک قوس نزول است که همه فلاسـفه «چه مشاء، چه اشـراق، چه متعالیه» به آن معتقدنـد و آن، تنظیم بسائط است یعنی حَلَقَاتِ نزول را اینگونه توضـیح می دهند:

۱ ـ عقل

۲ ـ نفس «یعنی نفس فلک، چون مشاء در این قوس نزول دخالت می کننـد و نفس عالم مثال را قبول ندارند اما نفس فلک را قبول دارند».

۳ ـ صورت نوعیه فلـک یـا صورت جسـمیه «صورت نوعیه فلک شایـد همان نفسـش باشـد لـذا آن را ذکر نمی کنیم. البته در اینجا اختلاف است که بعضـی صورت جسـمیه را حذف کردند و بعضـی صورت نوعیه را حذف کردند بعضی مثل خواجه در اشـارات تعبیر به صورت کرده و مشـخص نکرده که کـدام مراد است. در قبسات در قبس دوازدهم مرحوم میردامات مشـخص کرده و هم صورت جسمیه و هم صورت نوعیه را آورده».

۴_ هیولیّات، یعنی ۱۰ هیولی مراد است که یکی هیولی برای عـالم کون و فسـاد که همین عالم خودمان است می باشـد و ۹ تا هیولی برای افلاک است. اینها قوس نزول را از بسائط پر کردند و اگر دقت کنید در این قوس نزول، اصلا مرکبی نیست.

بعداً که قوس صعود شروع می شود می گوید ۱_ افلاک

۲ _ عناصر بسیطه

۳ _ عناصر مرکبه.

یعنی از قـوس صـعود، مرکبـات را شـروع می کنـد. قـوس نزول و صـعود بـه اینصـورت اسـت کـه نزولش برای بسائـط است و صعودش برای مرکبات است. در اینچنین قوس نزول و صـعودی، هیولا در آخر است. به این مناسـبت می گوینـد هیولا آخرین معلول است. در آن قوس نزول که ابتدا بیان کردیم می گویند عالم ماده آخرین موجود است و بنابراین معلولی است که دیگر علت نیست در این قـوس نزولی که الاـن بیـان کردیـد که قوس نزولی بود که از بسائـط پر شـد، بود می گوینـد هیولاـ آخرین موجود است که معلول است و علت نیست. پس اینکه در بعضی نوشته آمده عالم جسمانی، معلولی است که دیگر علت نیست و در بعضـی نوشـته آمـده هیولا معلولی است که دیگر علت نیست تنافی ندارنـد بلکه این دو، ناظر به دو قوس نزول اند، قوس نزول به تعـداد زیـاد است ولی مـا دو مورد آن را بیـان کردیم چون قوس نزول برای کـل عـالم و قوس نزول برای انسان داریم اینهـا مطـالبی است که بایـد در جـای خودش گفته شود ولی آنچه که مورد بحث مـا است این می باشـد که آخرین معلول دو گونه گفته شد و این به خاطر مبنایی است که در مساله وجود دارد و تهافتی بین این دو گفته نیست.

مرحوم قاضی سعید می فرماید اصل علیت در عوالم بالا است و انوار عالیه هستند که علیتِ امکانی از آنجا شروع می شود.

علت اینکه آنها در علیت اصل هستند این است که به منبع نور که خداوند _ تبارک _ است نزدیکترند و هر چه که به منبع نور نزدیکتر باشد مقدم می شود بر آن موخرها، و وقتی مقدم شد چون رابطه، رابطه علی و معلولی است علت مقدم می شود پس علیت از آنجا شروع می شود و ادامه پیدا می کند.

ن معرفت اول در «۱_ اصل در علیت و معلولیت در مشهد امکان، انوار عالیه و جواهر مفارقه هستند. ۲_ «تعریف نور و معرفت دوم در مراد از نور، در روایت چیست» در توضیح روایت سوم/ حدیث سوم/ باب هفتم ۹۳/۰۲/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان معرفت اول در «۱_ اصل در علیت و معلولیت در مشهد امکان، انوار عالیه و جواهر مفارقه هستند. ۲_ «تعریف نور و معرفت دوم در مراد از نور، در روایت چیست» در توضیح روایت سوم/ حدیث سوم/ باب هفتم.

«الاولی: الاصل فی العلیه و المعلولیه فی مشهد الامکان هی الانوار العالیه و الجواهر المفارقه»(۱)

سومین حدیثی که مربوط به رویت بود خوانده شد و بنا شد معارفی که عبارت از ۱۲ تا هستند بحث کنیم.

مقداری از اولین معرفت در جلسه گذشته توضیح داده شد و الان آن را تکمیل می کنیم.

ص: ۶۰۵

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۶۱، س۷.

گفتیم علیت از مقام وجوب شروع می شود او، علت الکل است اما ما به علیت در آن مقام فعلا بحثی نداریم. علیتی که به قول مرحوم قاضی سعید در مشهد امکان وجود دارد را بحث می کنیم.

مرحوم قاضی سعید می فرماید اصل در علیت در این مشهد انوار عقلیه هستند یعنی آنها اولین علت ها هستند بعدی ها علت هایی هستند که در طول آن علت قرار گرفتند قهرا ضعیف تر می شوند و فرع می شوند و نسبت به ما بعد خودشان اصل هستند اما نسبت به کل عالم امکان، اصل نیستند. علت اینکه آنها اصل هستند این است که به خداوند _ تبارک _ نزدیکترند یعنی وقتی که موجودات و وجودات امکانی را در طول هم ردیف کنید می بینید آنها در ابتدای این سلسله قرار می گیرند و قهرا به خداوند _ تبارک _ نزدیکتر از بقیه هستند. پس فیض که دریافت می کنند فیض اصلی و قویتر است. یکی از فیض هایی که دریافت می کنند فیض علیت است یا فیض نور است که با همین نور خودشان می خواهند علت برای مادون شوند و چون اولین فیض به اینها داده می شود اینها در علیت، اصل به حساب می آیند.

سپس مرحوم قاضی سعید «نور» را معنا می کنند. نور به معنای «الظاهر فی نفسه المظهر لغیره» است این تعریفی که برای نور

می کنیم اختصاص به نور حسی ندارد نور عقلی هم اینطور است. اگر نور وجود نداشته باشد روشنی هم وجود ندارد بعدا در معرفت سوم گفته می شود که نور همان وجود است و به تقسیمات وجود، تقسیم می کنند و همین نورِ وجود است که اشیاء را ظاهر می کند. اگر وجود نیاید ماهیت انسان و فرس و شجر هیچکدام روشن نمی شود چون وجود ندارند تا بخواهند روشن شوند پس نور است که روشن کننده همه چیز است زیرا که خودش روشن است.

ص: ۶۰۶

سپس مرحوم قاضی سعید می فرماید چون این نورها در عالم امکان، از عقول شروع می شوند پس عقول و جواهر عالیه، اصل در علیت می شوند چون آنها می خواهند ظاهر کنند و ظاهر کردن به معنای علت شدن است. آنها می خواهند موجودات را ظاهر کنند یعنی علت ظهور موجودات شوند و علت ظهور به معنای علت وجود است ولی علتِ با واسطه است چون علت اصلی، خداوند ـ تبارک ـ است ولی بنا شد که ما درباره خداوند ـ تبارک ـ در اینجا بحثی نکنیم و بحث ما مخصوص به عالم امکان باشد.

سپس مرحوم قاضی سعید می فرماید این مطالب، واضح است و شکی در آن نیست و ادامه بحث بیش از این لازم نیست.

توضیح عبارت

«الاولی الاصل فی العلیه و المعلولیه فی مشهد الامکان هی الانوار العالیه و الجواهر المفارقه»

اولین معرفت این است که اصل در علیت و معلولیت انوار عالیه و جواهر مفارقه هستند.

اصل در علیت بودن انوار عالیه و جواهر مفارقه روشن است. اما اصل در معلولیت به چه معنا است؟ گاهی ما فکر می کنیم آن که خالصا معلول است در معلولیت، اصل باشد ولی اینطور نیست زیرا معلولهایی که سابق بر آن هستند اصل خواهند بود یعنی اگر ما در جهان، اولین معلول را نداشتیم و همه مثلاـ واجب الوجود بالذات بودند و عقل، معلول نبود بقیه موجودات همه معلول نمی شدند بالاخره باید یک صادری باشد تا به توسط آن صادر، بقیه صادر شوند. یک معلولی باید باشد تا بقیه، معلول شوند. اگر همه، واجب الوجود بالذات بشوند ما معلول نخواهیم داشت. معلول از جواهر عالیه شروع می شود چون اولین صادرند پس اولین معلولند بنابراین معلولیت هم از آنجا شروع می شود اگر چه معلولیتِ آخرین حلقه وجود، معلولیتِ بسیار غلیظ است ولی معلولیتِ اوّلی نیست. اولین معلول همان جواهر عالیه هستند پس معلولیت و علیت در عالم امکان در آنجا شروع می شود. پس اصل در علیت و معلولیت جواهر عالیه هستند.

«فی مشـهد الامکان»: تعبیر به «مشـهد» می کند. عالَم وجوب، عالَم غیب است عالم امکان، عالم شـهود است ولی شـهود گاهی شهود مطلق است گـاهی شـهود نسبی است این عـالمی که مـا در آن هستیم و به آن عـالم جسم می گوینـد یعنی عـالمی که با حس ادراک می شود که پـایین ترین قـوه ادراکی است عـالم شـهود مطلـق است یعنی نسبت به هیـچ چیز غیب نیست. مطلقا مشهود است با هر قوه ادراکی می توان آن را شهود کرد. حتی با پایین ترین قوه ادراکی که همین حواس ظاهری هستند درک می شونـد. امـا اگر از این عـالم، بالاتر برویـد مثلا به عالم مثال برویـد عالم مثال اگر چه نسبت به عالم بالاتر از خودش شـهود است امـا نسـبت به عالَم ما، غیب است زیرا به بعضـی از قوای ادراکی، ادراک نمی شود پس با قوه ادراکِ حس ظاهر، ادراک نمی شود به این جهت، غیب می شود امـا غیب نسبی است. اگر به عـالم بالاـتر برویم که عالم عقل است آن هم غیب می شود اما نسبت به عالم بالاتر از خودش شهود و آشکار است و لذا با دو قوه ادراکی حس ظاهر و حس باطنی ادراک نمی شود فقط باید با عقل ادراک شود هر چه بالاتر بروید به غیب مطلق می رسید که هیچگونه شهودی برای آن نیست که ذات واجب تعالی است.

پس دو طرفِ وجود «نه دو طرف عـالم امکـان» را غیب مطلق و شـهود مطلق گرفته و ما بین این دو، شـهود و غیب نسبی وجود دارد که نسبت به بالاتر از خودشان شهودند و نسبت به پایین تر از خودشان غیبند.

شهود از عالم امکان شروع می شود ممکن است بعضی بگویند در عالم اسماء هم شهود است و اسماء را که در صقع ربوبی هستند جزء عالم امکان نگیرند. اولین موجود امکانی را عقل قرار بدهند. اینها مستعمد امکان را از عقل به پایین حساب می کنند که مجموعا مشهد امکان است اگرچه این مشهدِ امکان، مشتمل بر مشهد مطلق و مشهدد نسبی است ولی بالاخره مشهد است حال اگر کسی بخواهد اسماء و صفات را هم جزء مشهد امکان قرار دهد و بگوید اسماء و صفات هم مخلوق اند چنانچه در روایات داریم و در کافی بابی در این مساله است که اسماء و صفات مخلوق اند.

آن اسماء و صفاتی که مخلوق نیستند آنهایی هستند که عین ذاتند و در ذات مستهلک اند و نمی توان تعیین کرد. خود ذات دارای کمالات است ولی کمالات، جدا نیستند تا گفته شود این کمال، علم است و آن کمال، قدرت است. در مرتبه بعد از ذات که تفاصیل شروع می شود می گوییم این، قدرت است و آن، علم است ولی در مقام ذات همه عین هم هستند و همه عین ذات هستند و همه یک حیثیت اند اینطور نیست که در ذات، تکثر باشد و صفت و موصوف باشد. صفت و موصوف متغایرند چنانکه در خطبه اول نهج البلاغه آمده است «و شهاده کلّ موصوف انّه غیر الصفه» و باید از خداوند _ تبارک نفی صفت در آن مقام کرد اما در مقامات بعدی اثبات صفت و اسم می شود.

ص: ۶۰۹

اگر به اینصورت حساب کنید می توان گفت مشهد امکان، از مقام فعل شروع می شود و مقام فعل از اسماء و صفات شروع می شود در اینصورت همان ها، جواهر عالیه می شوند چون اسماء و صفات در عین اینکه صفاتند ولی جواهرند و تاثیر گذارند. مرحوم صدرا معتقد است این قواعد حقّه ای که ما داریم به وجود عقلی در عالم عقل موجودند و به وجود جوهری موجودانـد. اینجا به صورت قاعده است و به ذهن ما تاکید می کند و کیف نفسانی برای ما می شود و عرض می باشد اما در آنجا به صورت جوهر موجود است. هرچه در آنجا قرار دارد جوهر است حتی گفته می شود شیخ اشراق می گوید از روابطی که بین عقول طولیه است که عبارت از رابطه قهر از بالا ـ و رابطه محبت از پایین است عقول عرضیه آفریده می شوند. شیخ اشراق عقول عرضیه را ناشی از روابط بین عقول طولیه می کند روابط اگر عرض باشند چگونه می توانند بین عقول طولیه ای را که جوهر است درست کنند. در آنجا همه چیز قوام به خودش دارد پس می توان گفت مراد از جواهر عالیه همان اسماء هستند می توان گفت مراد از جواهر عالیه عقول است چون هر دو صورت، تصویر می شود. در فلسفه، عقول، جواهر عالیه حساب می شوند اما در عرفان ممکن است بالاتر از عقول را جواهر عالیه حساب کرد.

به طور کلی اصل در علیت و معلولیت در مشهد امکان، انوار عالیه و جواهر مفارقه «یعنی مجردات» هستند. جواهری که مفارق از ماده و حواشی ماده که همگی نقایص انـد پس آنها مبرای از نقص اند فقط یک نقص دارند و آن، نقص معلولیت و امکان است بالاخره واجب الوجود نیستند والا بقیه، همه کمالات را خداوند ــ تبارک ــ به آنها افاضه کرده است.

«لانها مشرق النور و الضیاء»

چرا در علیت، اصـل هسـتند؟ چون محله طلوع نور آنهـا هسـتند یعنی نور از آنجا طلوع می کنـد. مراد از نور، وجود است یعنی وجود عالم امکان از آنجا طلوع می کند.

فرق نور وضـیا قبلا گفته شده که ضـیاء را ذاتی می گیرند و نور را کسبی می گیرند مثلا خورشـید را مضـیء می گویند چون نورش ذاتی است اما قمر را منیر می گویند چون نورش کسبی است. این مطلب را ابن سـینا در مقاله چهار علم النفس شفا بیان می کند ولی بعدا توضیح می دهد که گاهی این تفاوت رعایت نمی شود یعنی گاهی نور گفته می شود و نور اصلی اراده می کنند و گاهی ضیاء گفته می شود و نور فرعی اراده می کنند.

اما چگونه می توان انوار جواهر عالیه را کسبی گرفت؟ چون اوّلی هسـتند و اوّلی، کسبی نیست. ضیاء چون نور آنها نور اصلی است و منشأ انوار بعـدی می شود امـا چگونه آن را کسبی به حسـاب می آوریـد؟ وقتی مقـایسه بـا عـالم وجود شود کسبی به حسـاب می آیـد به حیـثی کسـبی است و به حیـثی اصـلی است. بنـابراین هر دو را می توان آورد هم نور بودنشـان و هم ضـیاء بودشان را می توان آورد.

«و مطلع الحُسن و البهاء»

معنـای حُسن روشن است. بهاء به معنای زیبایی و نیکویی و عظمت و کمال و درخشـندگی، است در عالم امکان، مطلع حس، جواهر مفارقه و انوار عالیه هستند.

ص: ۶۱۱

مراد از حُسن، حُسن واقعی است نه حُسن اعتبـاری. و حسن واقعی در کمال وجود ظاهر می شود و تمام این حسن هایی که در تنزلاـت موجود است در آنجا به نحو لفّ موجود است به طوری که اگر آن حُسن را تنزل دهیـد این حسن های درجه پایین تر به وجود می آینـد مثلاـ نبایـد انتظار داشـته باشـیم که در آنجا رنگِ زیبا باشـد یا چهره زیبا باشـد چون چهره و رنگ برای این تنزلات است در بالا اصلا رنگی و چهره ای وجود ندارد ولی جمالی است که لایق همان عالم است که منشا تمام این جمال ها است به طوری که اگر انسـان موفق به دیـدن آن جمـال شود هرگز به جمالاـت نازله توجه نمی کنـد پس مطلع حسن و بها در آنجا است.

« و منبع البهجه و السناء»

بهجت به معنای شادمانی و زیبایی و تر و تازگی آمـده است. «سـنا» به معنای درخشـندگی، بلندی و رفعت آمده است همه این معانی را در اینجا می توان اراده کرد.

«لقربها من حضره الکبریا»

چرا جواهر مفـارقه این اوصـاف را دارنـد به خاطر اینکه به بالاترین موجود نزدیکنـد و بالاترین موجود، همه کمالات وجود را دارد و اینها چون به منبع کمال نزدیکنـد لـذا از کمالات بیشتری برخوردارنـد یعنی از کمالاتی که برای مادون خودشان اسـت بیشتر برخوردارند. در عالم امکان، بهترین کمالات به حساب می آیند.

تا اینجا ثابت کردند اصل در علیت و معلولیت، جواهرند.

«و النور عباره عن الظاهر بذاته و المظهر لغیره»

ص: ۶۱۲

از اینجا مرحوم قاضی سعید بیان می کنند نوری که از اینها ساطع می شود چیست؟

نوری که در حدیث خوانده شد نور شمس تا نور ستر بود که به همه آنها اطلاق نور شده بود. نور شمس، حسی است. نور عرش و کرسی محتمل است که حسی باشد و محتمل است عقلی باشد چون در عرش و کرسی تفاسیر مختلفی وجود دارد بعضی آن را از مراتب علم خداوند ــ تبارک ــ گرفتند. بالاخره اگر حسی باشد نورش حسی می شود و اگر از مراتب علم باشد نورش عقلی است اما حجاب و ستر نورشان عقلی است بنابراین وقتی ما در اینجا نور را معنا می کنیم مطلق نور را معنا می کنیم نه اینکه فقط نور حسی را معنا کنیم. مطلق نور عبارت از چیزی است که ظاهر بذاته و مظهر لغیره است.

«و لاریب ان الاشاء التی عندنا انما ظهرت من اشعه الانوار التی هنا»

مراد از «هنا»، عالم انوار عالیه است.

اشیای که نزد ما هستند از اشعه انواری پیدا شدند که اینجا است که عالم انوار عالیه است. گاهی تعبیر به «هناك» و گاهی تعبیر، «هنا» می کند چون الان مورد بحث، انوار عالیه است پس در بحث ما، حاضر فرض شدند و نزدیک می باشد لذا با لفظ «هنا» به آن اشاره می کند گاهی هم به خاطر عظمتشان، نزدیک فرض نمی کنیم بلکه دور فرض می کنیم و تعبیر به «هناك» می کنیم. گاهی هم چون بحث ما الان در مورد این ها است کانّه نزد ما حاضرند لذا با «هنا» به آن اشاره می کنیم. تمام اشیایی که نزد ما هستند نه از نور بالا بلکه از شعاع آن نور بالایی موجود شدند. شعاع، تابش آن نورها است و خود آن نورها نیست یعنی تنزل آن نورها است و ما تنزل آن نورها هستیم پس از اشعه آن نورها هستیم نه اینکه خود آن نورها باشیم.

«و الوجود قد ابتدأ منها و انتهی الیها»

وجود در قوس نزول از آنجا ابتدا می شود و در قوس صعود منتهی به آن می شود. آنها هم فاعل این عالم اند هم غایت این عالم هستند. غایت العنایات خداوند ـ تبارک ـ است و مبدء المبادی خداوند ـ تبارک ـ است اما بحث ما الان در عالم امکان است فعلاـ درباره خداوند ـ تبارک ـ است بحث نمی کنیم. در این عالم امکان، جواهر عقلیه مبدأ وجود و منتهای وجودند یعنی هم فاعل و هم غایت هستند ما وقتی واجب تعالی را ملاحظه می کنیم می گوییم این ها غایت های بین راهی هستند و هدف اصلی نیستند بلکه هدفهای متوسط اند چون هدف اصلی و نهایی خود خداوند ـ تبارک ـ است، اما وقتی عالم امکان را نگاه می کنید می گویید در عالم امکان، اینها هدف اصلی اند.

«و هذه امور واضحه لا مریه فیها»

«لا مریه فیها» یعنی «لا شک فیها»

صفحه ۲۶۱ سطر ۱۲ قوله «الثانیه»

گفتیم جواهر عالیه دارای نور عقلی هستند. حجاب و ستر، نورشان عقلی است در مورد عرش و کرسی می گوییم دارای دو احتمال است اما امام علیه السلام مقایسه می کنند و در وقت مقایسه اگر نور حسی با نور عقل مقایسه شود تسامح خواهد بود. همیشه باید دو تا مجانس با هم مقایسه شوند و دو تا حسی را با هم و دو عقلی را با هم مقایسه کند. ابن سینا وقتی لذت را در نمط ۸ اشارات می خواهد بیان می کند می فرماید لذت عقلی، با لذت حسی قابل مقایسه نیست حال اگر کسی خواست آن را مقایسه کند لذاتی که حمار از خورده و نگاه کردن بدست می آورد با لذتی که ملائکه از مشاهده انوار یکدیگر و انوار خداوند ـ تبارک ـ بدست می آورند ابتدا می گوید قابل مقایسه نیست بعدا می گوید اگر تسامحا مقایسه کردید ببینید حرف از کجا تا کجا است. می خواهد ثابت کند که لذت عقلی به مراتب قویتر از لذت حسی است. ابتدا اجازه نمی دهد لذت عقلی با لذت حسی مقایسه شود و همینطور هم هست و نباید مقایسه شود چون حسی ها با هم و عقلی ها با هم باید مقایسه شوند.

امام علیه السلام در اینجا نور خورشید را با بقیه نورها مقایسه می کنند. پس باید همه را حسی گرفت. حسی به چه معنا است؟ ما نمی خواهیم ذات نورها را عوض کنیم. حسی به معنای این است که به آنچه به حس می آید می گویند به عبارت بهتر آنچه که وارد چشم می شود را نور حسی می گویند. تمام این نورها را امام علیه السلام می خواهند وارد چشم کنند. از عبارتشان پیداست که می گویند به این شخصی که می گوید خداوند ــ تبارک ــ قابل رویت است به او بگویید چشم خودش را از نور خورشید پُر کند اما چون نمی تواند لذا از نورهای دیگر به طریق اولی نمی تواند پُر کند اصلا بحث در پر کردن چشم است بحث در احساس نور است ولو آن نور، نور عقلی باشد. الان آنها را حسی می کنیم تا بین آنها مقایسه کنیم اولاً و با چشم مربوط می کنیم ثانیا. یعنی همه را حسی گرفتیم اگر چه عقلی باشد. البته مقایسه از باب ناچاری است. بالایی ها اگر حسی بودند مقایسه راحت تر بود اما بالایی ها عقلی است ما باید آنها را حسی فرض کنیم بعدا مقایسه کنیم. حال مرحوم قاضی سعید می فرماید امام علیه السلام از نور در این حدیث اراده کرده چیزی را که می تواند جسم بر چشم ما ظاهر کند نور باید بر جسم بتابد تا این جسم بر چشم ما ظاهر شود اگر نور نتابد و تاریک باشد ما در تاریکی، هیچ جسمی را نمی بینیم.

نوری که بر اجسام می تابد و اجسام را بر ابصار ظاهر می کند در اینجا مراد است. سپس وارد بحث می شوند که این نور حسی آیا جوهر است یا عرض است که یک بحث فلسفی است و بحث عرفانی نیست. بعضی معتقدند که نور، عرض است. بعضی معتقدند که جوهر است. مرحوم قاضی سعید فقط اشاره به این دو قول می کنند سپس کلامی را از بعضی نقل می کنند که اگر عرض باشد چگونه است و اگر جوهر باشد چگونه است؟ در پایان بحث خودش می گوید این حرفها با اصول و قواعد سازگار نیست یعنی روشن است که این حرفها را نمی پذیرد.

نور اگر عرض باشد از سنخ کیف است آن هم کیفِ محسوسِ مبصَر، چون کیف، اقسامی دارد که یکی از اقسامش کیف محسوس است و کیف محسوس هم اقسامی دارد که مبصر و مذوق و ... است یکی از اقسامش کیفِ محسوسِ مبصر است. نور از قسم کیفیات محسوسه است در صورتی که عرض باشد.

توضیح عبارت

«الثانیه قد اراد ب«النور» هذا الذی به تظهر الاجسام و الالوان علی الابصار»

«علی الابصار» متعلق به «تظهر» است.

معرفت ثانیه این است که مراد از نور چیزی است که به توسط آن چیز اجسام و الوان، بر ابصار ظاهر می شوند.

البته اجسام که بر ابصار ظاهر می شوند به کمک الوان است اگر جسمی مثل هوا لون نداشته باشد و شفاف باشد بر ابصار، ظاهر نمی شود پس نور فقط می تواند لون را برای ابصار ظاهر کند ولی چون بعضی اجسام مُلَوّن هستند اجسام را به واسطه لون می تواند ظاهر کند.

ص: ۶۱۶

«و اختلف فی حقیقته فمنهم من زعم انه عرض من الکیفیات المحسوسه و منهم من زعم انه جوهر جسمانی»

در حقیقت نور اختلاف شده که بعضی گمان کردند عرض است و از کیفیات محسوسه می باشد و بعضی از فلاسفه گمان کردند که جوهر است ولی جوهر جسمانی است.

بیان معرفت دوم در حدیث سوم «مرا از نور چیست؟ اگر عرض باشد باید چگونه عرضی قرار داده شود و اگر جوهر باشد باید چگونه جوهری قرار داده شود.»/ حدیث سوم/ باب هشتم ۹۳/۰۲/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان معرفت دوم در حدیث سوم «مرا از نور چیست؟ اگر عرض باشد باید چگونه عرضی قرار داده شود و اگر جوهر باشد باید چگونه جوهری قرار داده شود.»/ حدیث سوم/ باب هشتم.

«و قیل ینبغی علی مذهب العرضیه ان لا یکون من الاعراض التی تحصل بانفعال الماده»(۱)

در معرفت ثانیه بحث ما در بیان نور بود. نور را تعریف کردیم به اینکه چیزی است که اجسام و الوان را بر اَبصار ظاهر می کند سپس درباره آن دو قول نقل کردیم یک قول می گوید نور عرض است و قول دیگر می گوید جوهری جسمانی است. حال می خواهیم گفته بعضی ها را که در فرض عرضیت توضیح دادند و در فرض جوهریت توضیح دیگر دارند را بیان کنیم.

عرض تقسیمات متعددی دارد ولی به یک اعتبار به دو قسم تقسیم می شود:

ص: ۶۱۷

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۶۱، س۱۴.

۱ــ عرض با انفعال ماده همراه است.

۲ــ عرض با انفعال ماده همراه نیست و لو ماده در آن نقش دارد.

مثلاـ حرارت، عرضی است که با انفعال ماده همراه است یعنی اگر این عرض بخواهد وجود بگیرد ماده ی منفعله لازم دارد مادهای که این حرارت را بپذیرد مثلا باید آب باشد و منفعل شود تا این آب دارای حرارت شود اما اعراض دیگری داریم که دفعه حاصل می شوند مثلا إین خاص «نه إین» برای اجسام. «إین» به معنای نسبت متکمن به مکان خاص است ما اگر بخواهیم إین خاص «یعنی نسبتی با فلان مکان» پیدا کنیم باید وارد آن مکان بشویم این، با تحول و استحاله و انفعال ماده همراه نسبت قدم خود را بر می داریم و وارد آن مکان می شویم در اینصورت إین خاص پیدا می کنیم.

یا بعضی اضافه ها اینطور است و می خواهیم مثل این سقف بالای سر ما باشد ما وارد اتاق می شویم و فوقیت سقف نسبت به ما صحیح خواهد بود. این عرض همراه با انفعال ماده نیست.

تا اینجا عرض را به دو قسم تقسیم کرد یک قسم با انفعال ماده همراه نیست و یک قسم با انفعال ماده همراه است البته ماده در تمام عوارض نقش دارد چون عارض، نیاز به معروض و موضوع دارد و موضوعش هم جسمانی است و هر جسم و جسمانی دارای ماده است پس عرض احتیاج به ماده دارد و به عبارت دیگر ماده در عرض، دخیل است اما انفعال ماده لازم نیست فرق است بین اینکه ماده لازم باشد یا انفعال ماده لازم باشد. در هر عرضی احتیاج به ماده است اما اینطور نیست که هر عرضی با انفعال به ماده همراه باشد بعضی همراه با انفعال ماده اند و بعضی همراه نیستند.

ص: ۶۱۸

سوال: نور از کدام سنخ از اعراض است؟

جواب: اگر عرض باشد عرضی است که با انفعال ماده همراه نیست.

توضیح: ابتدا قسم دوم از آن دو قسم که عرض همراه با انفعال است را توضیح بیشتری می دهیم تا معلوم شود نور، عرضی است که با انفعال ماده همراه نیست.

آب را ملاحظه کنید که ابتدا حرارت ندارد بعدا که به آن حرارت می دهید به تدریج حرارت را می پذیرد. به تعبیر دیگر به تدریج در مقابل حرارت منفعل می شود تا بالاخره آن حرارت خاصی را که ما در نظر داریم در آب بیابیم مثلا می گوییم حرارت وجود گرفت «حال به هر درجه ای که می خواهد باشد» اما نور به اینصوت نیست که مثلا منیری بر این جسم بتابد و این جسم را به تدریج آماده پذیرش نور کند و بعد از مدتی که این جسم منفعل شد و نور را پذیرفت ظاهر شود. بلکه همانطور که تجربه می کنیم می بینیم به محض اینکه منیر در مقابل جسم قرار می گیرد این جسم، روشن می شود دفعةً. انفعالی رخ نداده است حتی انفعالِ لحظه ای هم لازم نیست که جسم، حالت قبول پیدا کند بلکه این نور بر آن وارد می شود و او را روشن می کند. اینکه تعبیر کردیم به اینکه «این نور بر آن وارد می شود و او را روشن می کند.» با مبنای قدما نمی سازد و با مبنای عرض بودن نور هم نمی سازد. اگر نور، جوهر باشد می توان گفت که سیر کرده و بر این جسم وارد شده است اما اگر عرض باشد چون انتقال عرض را اجازه نمی دهند معنا ندارد که نور از جایی به جای دیگر وارد شود علی الخصوص که اینها هوا را منوَّر نمی دانستند و می گفتند هوا بر اثر تابش نور، منوَّر نمی شود پس اینطور نیست که نور از منیر بیاید و بر هوا سوار شود و به تدریج بیاید تا به جسم مقابل برسد. اگر نور بخواهد عرض باشد با توجه به اینکه انتقالِ عرض جایز نیست از منیر چیزی به مستنیر داده نمی شود بلکه در مستنیر، دفعةً نور احداث می شود. شرط حدوث نور در مستنیر مقابل مستنیر با منیر است. این توجیهی است که قدما می کردند در فرضی که نور عرض باشد. قدما معتقد نبودند که نور سیر می کند و بر این جسم وارد می شود طبقه این مبنا نور در مستنیر احداث می شود دفعةً بدون اینکه ماده بخواهد منفعل شود.

ص: ۶۱۹

لازم نیست منیر مـدتی این ماده را منفعل کنـد تا این ماده روشن شود به محض مقابله، نور که عرض است در این ماده احداث می شود پس این عرض، عرضـی است که با انفعال ماده همراه نیست. اگرچه ماده دخالت دارد نه تنها در حـدوث نور بلکه در حدوث هر نوع عرض، ماده دخالت دارد.

نور همیشه در مبدأ قابل حاصل می شود دفعةً. مبدأ قابل دو قسم است:

۱ــ جسـمی که مقابل منیر قرار داده می شود که ذاتا نوری در آن نیست ولی قابلیت دارد که نور را بگیرد. جسـمی که شـفاف است قابل نیست و نور را نمی گیرد. نور از آن عبور می کند. به این جسم، مبدأ قابل گفته نمی شود اما جسمی که ملوَّن است مبدأ قابل است و نور را می گیرد و بعد هم منعکس می کند و روشن شدنش همان منعکس کردنش است.

۲ــ قابلی که وقتی نور به آن افاضه شـد و در آن احـداث شـد این نور را حفظ می کند. به این منیر بذاته می گویند یعنی خود این جسم، قابل برای گرفتن نور است ولی وقتی این نور را خداونـد ــ تبارک ــ به او می دهـد این نور را حفظ می کنـد. قدما معتقد بودند که خورشید جسمی دارد که آن جسم قابل نور است و نور را زائل می کند فاعل نور نیست. با این بیان که گفتیم قابل نور به دو قسم تقسیم می شود:

۱ــ یا مسـتنیر است «مستنیر قابل نور است ولی نور برایش ذاتی نیست» مستنیر قابلی است که همواره نور ندارد و نور را رها می کند.

۲ـ یا منیر است «منیر هم قابل نور است ولی نور برای او ذاتی است.» منیر قابلی است که همواره نور دارد.

آن که شفاف است قابل نیست آن که شفاف نباشد قابل است اینکه گفتیم شفاف، قابل نور نیست یعنی قابل نیست که نوری در آن از مستنیر ظاهر شود و الا خود منیر می تواند شفاف باشد. اینها افلاک را شفاف می دانستند ولی کوکب را شفاف نمی دانستند لذا در شمس هم قائل به شفافیت نبودند لذا قبول نور را معتقد بودند یعنی در عین پذیرش نور، نور برایش ذاتی است.

نکته: فرق قابل و منفعل: قابل اعم است مثلا فرض کنید شخص قبول کرد این عرض را که زیر این سقف باشد در اینجا این شخص منفعل نشد.

قبول گاهی همراه با انفعال است و گاهی دفعةً است و همراه انفعال نیست. قدما در ما نحن فیه که بحث نور است می گویند نور در جسم احداث می شود اما چگونه احداث می شود آیا مدت کوتاه یا طولانی، این منیر با این ماده ی قابل برخورد می کند تا آن را آماده کند و بعدا به آن نور دهد یا به محض اینکه مقابلش قرار گرفت او این نور را می پذیرد و نور بر آن حادث می شود؟ مسلما دومی است و اوّلی نیست. اینطور نیست که منیر مدتی با مستنیر برخورد کند تا آن را آماده کند به محض اینکه مقابلش قرار گرفت آن را ظاهر می کند «مستنیر، نور را ظاهر می کند».

خلاصه بحث در فرض عرض بوده نور: بنا بر عرضیت نور این شخص چنین می گوید که باید نور را از اعراضی گرفت که با انفعال ماده حاصل نمی شود و با استحاله همراه نمی باشد بلکه دفعةً بر جسم قابل حادث می شود و این جسمِ قابل می تواند جسم مستنیر باشد که نور، ذاتی او نیست و می تواند جسم منیر باشد.

توضیح عبارت

«و قیل: ینبغی علی مذهب العرضیه ان لا ـ یکون من الا ـ عراض التی تحصل بانفعال الماده و ان کان لها دخل فی حصول تلک الکیفیه»

ضمیر «لا یکون» به «نور» برمی گردد ضمیر «لها» به «ماده» برمی گردد.

«تلک الکیفیه»: مراد نور است.

«و ان کان لها دخل»: ماده در حصول این کیفیت دخالت دارد اگر این ماده و جسمِ قابل نباشد کیفیتی که نور است حادث نمی شود. بر روی منیر هم حادث نمی شود. ولی همراه با انفعال نیست.

«و لا ان تحصل بالاستحاله»

اینچنین نیست که نور با استحاله همراه باشد. استحاله اگر استحاله ماده باشد همان انفعال می باشد که تا الان آن را توضیح داد سپس مراد از استحاله حتما استحاله خود نور است در قبل گفت لازم نیست تحولی در ماده حاصل شود در اینجا می گوید که لازم نیست تحولی در خود نور حاصل شود. هیچکدام لازم نیست تدریج داشته باشند. اینچنین نیست که خود نور استحاله پیدا کند یا ماده را متحول کند تا بعدا پیدا شود بلکه نور بدون استحاله خودش و بدون استحاله ماده، دفعه موجود می شود. البته استداد نور غیر از استحاله نور است بعضی چراغ ها که حالتِ نور افکنی دارد وقتی ملاحظه می کنید ابتدا که روشن می شود خیلی ضعیف روشن می شود بعدا کم کم قوی می شود و به قوت خاصی که می رسد با همان قوت باقی می ماند اشتداد نور را قبول داریم اما انفعال و استحاله نور را قبول نداریم اینطور نیست که نور، متحوّل شود و با استحاله حادث شود. بلکه بعد از اینکه حادث شد می تواند اشتداد پیدا کند حال به هر وسیله و عاملی که می خواهد باشد. اشتداد در این چراغها مثلا به خاطر این باشد که آن فلزی که در آن بکار رفته باید داغ شود وقتی داغ شد نور آن زیادی می شود. در جای دیگر ممکن است اشتداد از ناحیه دیگری باشد مثلا ـ پارچه ای است که رنگ آن تیره است که بر اثر تابشِ نور، تیرگی را از دست بدهد و انعکاس نورش قویتر شود. اینها تقویت و اشتداد نور است نه استحاله نور. ما در این بحث خودمان استحاله نور را انکار می کنیم.

ص: ۶۲۲

«بل حصوله یکون دفعه من المبدأ النوری فی محل قابل اما بمقابله نیّر و اما بذاته»

ضمیر «حصوله» به «عرض» یا «نور» برمی گردد.

ترجمه: حصول این عرض «یا این نور» از مبدأ نوری در محلّی که قابل است حادث می شود و آن محل قابل یا در مقابل نیرّی قرار می گیرد و نور در آن حادث می شود یا ذاتا طوری است که نور در آن حادث می شود مثل ماده خورشید که از مبدأ نوری نور را قبول می کند اما آن را رها نمی کند چون نور برای او ذاتی است.

«اما بذاته»: محلِ قابل، بذاته نور دارد ولی باید محلّی باشد تا نور را بپذیرد و ظاهر کند که آن محل، جرم خورشید است.

قدیمیها معتقد بودند که جرم خورشید گرم نیست زیرا کیفیات فعلیه که حرارت و برودتند در افلاک وجود ندارند این کیفیات برای عالم کون و فساد است. کیفیات انفعالی مثل رطوبت و یبوست هم همینطورند. لذا خورشید، گرم نیست اگر چه بر اثر تابشش گرمایی حادث می شود ولی او گرما ندارد که بخواهد بفرستد. در مورد نور هم به همین صورت است که خورشید، نوری ندارد بفرستد ولی طوری است که وقتی در مقابل جسم قرار می گیرد جسم را منوَّر می کند ولی نور خودش بذاته است و لازم نیست در مقابل منیر قرار بگیرد تا منوَّر شود از ابتدا خداوند ــ تبارک ــ نور را به او اضافه کرده و او چون جسم است و قابل نور می باشد نور را پذیرفته و رها نکرده است. اینها نظراتی است که در قدیم بوده اینکه درست است یا غلط است کاری نداریم ما فقط نقل می کنیم.

ص: ۶۲۳

تا اینجا فرض بر این بود که نور را عرض بدانیم.

«و علی مذهب کونه جسما انه من الاجسام المادیه المشتمله علی قوه استعدادیه»

«و علی مـذهب» عطف بر «علی مـذهب العرضـیه» است و «ینبغی» بر آن داخـل می شود. «ولاـیکون» هم در وسط جمله در می آیـد یعنی به این صورت می گویـد «و ینبغی علی مـذهب کونه جسـما انه لاـیکون می الاجسام المادیه...» یعنی حتما «لایکون» باید بر این عبارت داخل شود و الا خلاف منظور را می رساند.

اگر نور را جوهر جسمانی بدانیم یعنی جسم است ولی جسمی نیست که دارای استعداد باشد. هرجسمی استعداد چیزی را دارد بعدا که اسـتعدادش به حد فعلیت رسـید مسـتعدٌ له حاصل می شود. آیا نور هم اینچنین است که یک جسمی باشد که همراه با قوه استعداد باشد و بعدا این قوه فعلیت پیدا کند یا جسمی است که دفعهً نور است از ابتدا که آفریده شده نوراست. توجه کنید این قائل در فرض جسـمانیت هم می خواهد تدریج را بردارد. این همانطور که در فرض عرضـیت تدریج را برداشت می گوید جسـمی نـداریم که استعداد نور باشـد «نه اینکه اسـتعداد نور را داشـته باشد» و بعدا نور شود در فرض قبلی می گفتیم جسـمی نـداریم که اسـتعداد نور را داشـته باشـد و بعدا منوَّر شود. الان که خود نور را جسم می دانیم می گوییم نور جسـمی نیست که استعداد نور شدن را داشته باشد و بعدا نور شود بلکه از ابتدا جسمی است که نور آفریده شده است.

ص: ۶۲۴

ترجمه: سزاوار است بنا بر مذهب اینکه نور جسم باشد که بگوییم از اجسام مادیه ای که مشتمل بر قوه استعدادیه باشد نیست بلکه از اجسامی است که دفعةً حادث می شود.

«فهو علی تقدیر جسمیته خال من الکیفیات الفعلیه و الانفعالیه»

این نور اگر جسم باشد از کیفیات فعلیه و انفعالیه خالی است. استعداد را هم هر نوع کیفیتی قرار بدهد در آن نیست.

مراد از کیفیات فعلیه، حرارت و برودت است و مراد از کیفیات انفعالیه، رطوبت و یبوست است که اینها را کیفیات اولیه می گویند و به توسط این کیفیات، کیفیات فعلی و انفعالیِ دیگر درست می شود. در این جسم که نور است هیچ کیفیت فعلی و انفعالی وجود ندارد که یکی «مثلا استعداد است و استعداد وجود ندارد که باعث شود این جسم، نور شود بلکه از ابتدا که خلق می شود نور خلق می شود.

«بل یکون من الاجسام الکائنه دفعةً انتهی»

بلکه یکونه متکوّن می شود و از ابتدا که متکّون می شود به صورت نور متکون می شود نه اینکه جسمی باشد که به تدریج بخواهد نور شود. استعداد نور را ندارد که بعدا فعلیت نور را پیدا کند بلکه از ابتدا با فعلیت نور خلق می شود.

«و هذه القول لا یوافق الاصول العقلیه کما لا یخفی»

مرحوم شارح با این قول موافقت ندارد در عین حال که آن را نقل کرد زیرا نقلش خالی از فایده نبود. کمترین فایده این است که آن را رد کند.

ص: ۶۲۵

بیان معرفت سوم در حـــدیث سوم«۱ _ نظر اکثر اهــل معرفت دربـــاره نور ۲ _ اقسام نور»/ حـــدیث سوم/ باب هشـــتم ۹۳/۰۲/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان معرفت سوم در حدیث سوم«۱ _ نظر اکثر اهل معرفت درباره نور ۲ _ اقسام نور»/ حدیث سوم/ باب هشتم.

«الثلاثه القول التحقیقی عند اکثر اهل المعرفه فی النور»(۱)

بحث در رویت خداوند _ تبارک _ داشتیم چون در حدیث سوم بحث از نور شده بود مرحوم قاضـی سعید می خواهند نور را توضـیح دهنـد فرمودنـد مـا در ذیل حـدیث معارفی را بیان می کنیم. دو معرفت قبل درباره نور بود معرفت سوم هم درباره نور است. قول اهـل تحقیق دربـاره نور را بیـان می کنـد البته این قول، منتخب خودش نیست در معرفت پنجم، منتخب خودشـان را ذکر می کننـد. در اینجا قول تحقیق عنـد اکثر اهل المعرفه را می آورد که اینگونه تعریف می کنند «الظاهر بذاته المطهر لغیره» اهـل تحقیق و غیر اهـل تحقیق همه این تعریف را کردنـد. ولی اهـل تحقیق اضـافه می کننـد که نور مساوق وجود است. شـیخ اشـراق بر این مسـاله اصـرار دارد مرحـوم صـدرا هم این مطلب را قبـول کرده است بنـابراین اگر نـور مسـاوق بـا وجود است به تقسـیمات وجود، تقسـیم می شود. هر قسـمی که ما برای وجود داریم همان قسم را برای نور داریم. وجود را به سه قسم تقسیم می کنیم:

۱ _ وجود عقلی. موجوداتی که در عالم عقل هستند وجود عقلی دارند.

ص: ۶۲۶

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۶۱، س۲۱.

۲ _ وجود نفسی، موجوداتی که در عالم مثال اند و یا به نحوی با مثال مرتبط اند وجود نفسی دارند.

۳ _ وجود مادی، موجوداتی که در عالم ماده هسـتند و وجود برای ماده یا موجوداتی که مادی هسـتند وجود مادی نامیـده می شود. اینکه گفتیم وجودهـایی در عـالم مثـال انـد یـا بـا عـالم مثال مرتبط انـد را نفسـی گوینـد به خاطر این است که بعضـی از وجوداتی که قابل اند در عالم مثال باشـند در عالم ماده وجود گرفتند و به عالم ماده ارسال شدند مثل نفوس خود ما که ذاتا از عالم ملکوت است وبعـداً از عالم مثالی اند. الان که به ماده مرتبط اند حالت مثالی و نفسانی دارند و جایگاه حقیقی آنها، مثال است ولی در عـالم مـاده قرار دادنـد تـا بـا ارتبـاط بـا مـاده به کمال لا یقشان برسـند به لحاظ اینکه محل و موطن آنها در اینجا نیست. گفته می شود که در قفس قرار دارنـد. اگر چه به خاطر اینکه به توسط این قفس کسب کمال می کننـد باید گفت این قفس از آن قفس هایی که باعث حبس شـدن آنها هست قرار داده نمی شود قفس، قفس مطلوب است نه قفس ناراحت کننده و تنفّر آور.

در اینکه در عـالم مـاده، وجودی که به مـاده تعلق گرفته وجود مـادی است این مطلب را می گوییم که در عالم ماده نمی توان

همه وجودها را وجود مساوی گرفت. در عالم ماده، وجودهای نفس را باید وجودهای مثالی گرفت اگر چه اینها را هم می توان وجودهای مادی قرار داد چون به نحوی با ماده مرتبط اند پس سه قسم وجود داریم. حال مرحوم قاضی سعید می فرماید نور هم به همین سه قسم تقسیم می شود:

ص: ۶۲۷

۱ ــ نور عقلی

۲ ــ نور نفسی

۳ ــ نور حسی.

نور عقلی از درجه بالای عقول شروع می شود و تا درجه ای که آخرین عقل طولی می آید و وجود عقلی تمام می شود. نور نفسی هم اینچنین است که مربوط به بالای نفس که نفس انسانی یا نفس فلکی است شروع می شود و به نفس نباتی و حیوانی ختم می شود. نور حسی از منیر بالذات شروع می کند و به منوَّرِ کسبی می رسد و از آنجا به ظلّ می رسد اما در ظلّ، متناهی نمی شود و منتهی نمی شود. در ظل، مقداری روشن است اگر چه شعاع در آن نیست از ظل هم پایین تر می آییم تا به ظلمت می رسیم وقتی به ظلمت رسیدیم نور تمام می شود پس ظلّ، پایان نور نیست بلکه ظلمت پایان نور است.

مرحوم قاضی سعید در وقتی که می خواهد مراتب عقلی را بیان کند از پایین به سمت بالا می رود یعنی از ضعیف به سمت شدید می آورد اما در دو قسم دیگر از شدید به سمت ضعیف می رود. بالاخره ما در عالم ماده هستیم و وجود نفسی داریم فعلا نسبت به عقل، در پایین قرار داریم مگر اینکه خودمان را تقویت کنیم و الا در ابتدای خلقت، وجود مادی و وجود نفسی داریم و وجود عقلی برای ما نیست پس به یک حیث در عالم ماده قرار داریم و به یک حیث در عالم مثال قرار داریم بنابراین اگر بخواهیم وارد عالم عقل بشویم از پایین به سمت بالا می رویم ولی در عالم مثال و عالم ماده قرار داریم لذا اگر از بالا به سمت پایین برویم مشکلی ندارد. مرحوم قاضی سعید در عالم عقل اینگونه عمل می کند که به سمت بالا می رود تا به نور الانوار می رسد و اسم این نور را نور قاهر می گذارد و قاهر به معنای غالب است چون بر تمام انوار مادون خودش غلبه دارد بقیه انوار را قاهر نمی نامند ولی شیخ اشراق همه انوار عقلیه را انوار قاهر می گوید اما مرحوم قاضی سعید فقط نور الانوار را قاهر می گوید.

نور الانوار چیست؟ اطلاقات مختلفی در مورد نور الانوار است نمی توان در همه جا یکسان تفسیر کرد. در لسان شیخ اشراق، نور الانوار بر خداوند ــ تبارک ــ اطلاق می شود و اصلا جزء وجودات امکانی نیست. انوار قاهره بر عقول گفته می شود و انوار اسفهبدیّه« اسفهبد مُعَرَّبِ سپهبد است» بر نفس گفته می شود در لسان ادعیه نورالانوار بر حضرت امیر علیه السلام اطلاق شده در زیارت ایشان هم بر ایشان نور الانوار اطلاق می شود. در اصلاحاتی که الان مرحوم قاضی سعید آورده نور الانوار به اولین صادر و اولین ممکن اطلاق شده است. بعداً خود ایشان در مورد نور الانوار توضیحی دارد و می فرماید این نور از حریم کبریاء آمده است و بقیه از خداوند ــ تبارک ــ صادر شدند ولی با توسط این نور الانوار است. لذا نور الانوار با بقیه فرق دارد اما اینکه نور الانوار که از حریم الهی آمده چه چیز می باشد روایات مختلفی است. در بعضی روایات می گوید عقل است. در بعضی روایات می گوید علم است در بعضی روایات می گوید قلم است در بعضی از روایات می گوید مشیت است در بعضی از روایات می گوید نور پیامبر است.

مرحوم صدرا در ذیل اولین حدیث در شرح بر اصول کافی تمام این روایات را که به ظاهر مختلفند به یک جا ارجاع می دهد و می گوید بین آنها اختلاف نیست. همه آنها یک چیز می گویند فقط تعبیرات مختلف است. به حیثی او را می توان مشیت لحاظ کرد و به حیثی او را می توان نور لحاظ کرد و هکذا عقل و قلم لحاظ کرد.

ص: ۶۲۹

نکته: اهـل تحقیق که می گوینـد نور مثل وجود تقسـیم می شود نور را مساوق وجود می گیرنـد و معتقدنـد که نور الانوار نور است یعنی ذاتش نور است «حـال ذاتش را از سـنخ ماهیت به علاوه وجود می دانیـد یا از سـنخ وجود خالی می دانیـد که خود شیـخ اشـراق می گویـد وجودات محضه و اِنّیـاتٌ صـرفه یـا مثل مرحوم صـدرا که تعبیر به وجود می کنـد» در اینصورت جوهر است.

اگر بگوییـد وجـود آن نور است در اینصورت مـا فوق جوهر می باشـد یعنی نه جوهر است و نه عرض است ولی به تبع جوهر، جـوهر است و به تبـع عرض، عرض است در مـورد وجـود هم همین را می گـوییم که وجود جوهری و وجود عرضـی. اگر چه خود وجود نه جوهر و نه عرض است ولی وجود الجوهر جوهرٌ و وجود العرض عرضٌ پس اگر مـا مـاهیت را به خاطر اتحادش بـا وجود، موجود می دانیم و اگر وجود را به خـاطر اتحـادش بـا مـاهیت متکثر می دانیم همچنین بایـد وجود را جوهر یا عرض بدانیم به خاطر اتحادش با ماهیت.

توضیح عبارت

«الثالثه القول التحقیقی عند اکثر اهل المعرفه فی النور انه الظاهر بذاته المظهر لغیره و مساوق للوجود»

اهـل تحقیق به تعریف نور که «الظـاهر بـذاته المظهر لغیره» می باشـد چیزی اضـافه کردنـدکه «مساوق للوجود» است یعنی فقط مفهوما با وجود فرق دارد و الا از جهت صـدق و از جهت مصـداق یکی است هر جا که وجود صـدق می کنـد نور صـدق می کند و جهت صدق درهر دو مساوی است.

ص: ۶۳۰

«فکل ما له حظ من الوجود فله قسط من النور»

حظ و قسط را به خاطر تفنن در عبارت آورده. یعنی هر چیزی که بهره ای از وجود دارد سهمی از نور دارد.

این عبارت، تفریع بر مساوقت است اگر نور و وجود مساوق اند پس اینگونه می باشند.

«و ینقسم بانقسام الوجود»

این عبارت هم به خاطر مساوقتی است که وجود با نور دارد.

«فمنه انوار عقلیه علی مراتب شده نوریتها الی ان انتهی الی العقل الکل الذی هو نور الانوار»

از نور، انوار عقلیه است که از پایین به سمت بالا می رود.

تعبیر به «العقل الکل» می کند . عقل کل در لسان فلاسفه با لسان اهل تحقیق که منظورش عرفا می باشد فرق می کند

نظرعرفا و اهل تحقیق در عقل کل: می گویند عقل کل، عقلی است که صادر نخستین است و تمام عقول، تنزلات او هستند و بلکه همه موجودات امکانی تنزل او هستند زیرا موجودات امکانی تنزل عقول اند و عقول هم تنزل او هستند پس همه بلاواسطه یا مع الواسطه تنزل نور الانوارند.

نظر فلاسفهدر عقل کل: عقل کل دو اطلاق دارد همانطور که نفس کل دو اطلاق دارد:

اطلاق اول: عقل کل، عقل مدبر فلک نهم است که بزرگترین فلک است فلک نهم، نفس و عقل دارد آن عقلی که مدبر نفس فلک نهم است «و آن نفس، مدبر جرم فلک است» که همان عقل اول است عقل الکل نامیده می شود. ایشان هم اولین صادر را عقل کل نامیده ولی اسم دیگری که عبارت از نور الانوار است بر روی آن قرار می دهد.

ص: ۶۳۱

اطلاق دوم: مجموعه عقولی که مدبر افلاک اند. عقل دهم مدبر عالم کون و فساد است ۹ عقل دیگر وجود دارد که مدبر افلاک اند مجموعه این عقول که مدبر افلاک اند را عقل کل می گویند، لفظ «عقل کل» اشاره دارد به اینکه یک موجود است چگونه فلاسفه به ۹ عقل، عقل کل می گویند؟ این ۹ تا را می توان جمع کرد و مجموعه آنها عقل الکل می شود و مجموعه، یک امر اعتباری است اگر چه افراد مجموعه حقیقی اند ولی خود مجموعه بمااینکه مجموعه است اعتباری می باشد.

جواب همان است که در کلام شیخ اشراق و مرحوم صدرا آمده که همه عقول یک چیزند اختلافشان به شدت و ضعف است یعنی اختلاف به درجه دارند. یا مرحوم صدرا اضافه می کند به اینکه اختلاف به فعل دارند فعل یکی افاضه علم است که به آن جبرئیل می گوییم. یکی فعلش افاضه حیات است که به آن اسرافیل می گوییم یکی فعلش افاضه روزی است که به آن میکائیل می گوییم و یکی هم مخرج من القوه الی الفعل است که به آن عزرائیل می گوییم.

پس این عقول از نظر فعل، تفاوت دارند که تفاوت از نظر فعل، مستند به تفاوت از نظر درجه است پس تعبیر به «مجموعه» برای تفهیم مطلب است.

[نکته: عقول، انواع اند وهر نوعی منحصر در فرد است ول با وجود این، همه آنها یک نورند و همه آنها یک سنخ اند همه عقل هستند ولی اختلاف درجه دارند].

ص: ۶۳۲

نفس الکل هم مثل عقل الکل د و اطلاق دارد.

۱ ــ بر نفس فلک نهم اطلاق می شود.

۲ ــ بر مجموع نفوس افلاک اطلاق می شود.

اصطلاح عقل الکل و نفس الکل در بهترین جایی که توضیح داده شده فصل ۵۲ از مقاله اول کتاب مبدأ و معاد ابن سینا است.

«و منه انوار نفسیه علی اختلاف مراتبها و قربها من الانوار العقلیه الی أن انتهی نورها الی النفوس الارضیه النباتیه منها و الحیوانیه»

«النباتیه منها والحیوانیه» بدل از النفوس الارضیه است یعنی مراد از نفوس ارضیه، فقط نفوس نباتی و حیوان است نه نفوس ناطقه.

ازجمله نورها، انوار نفسیه است با مراتب مختلفی که دارند و قربی که به انوار عقلیه دارند. هر چه که به انوار عقلیه نزدیکتر باشند قویترند و درجه آنها بالا تر است و هر چه که پایین تر بیایند ضعیف تر می شوند و درجه آنها پایین تر می آید تا منتهی شود نور نفسانی به نفوس ارضیه نباتیه و حیوانیه. نفس ناطقه را نمی گوید چون ناطقه در مراتب بالا است.

نکته: هر جا که صورت، چند کار انجام دهد به آن نفس می گویند. صورت نباتی سه کار انجام می دهد که تغذیه و تنمیه و تولید است پس جا دارد که به آن نفس گفته شود. ولی چون صورت جماد فقط یک کار انجام می دهد و آن «حفظ المرکب عن التفرق» است به آن صورت می گوییم و نفس نمی گوییم.

ص: ۶۳۳

«و منه انوار حسیه علی تباین درجاتها من المضیء بذاته و المضیء بغیره»

از جمله انوار، انوار حسیه است.

در عقل، تعبیر به مراتب کرد و از کلمه «اختلاف» استفاده نکرد و این به خاطر نکته ای است چون گفتیم عقول، نور واحدند و دارای مراتب انـد. در نفس تعبیر به «علی اختلاف مراتبها» می کنـد که اختلاف را به مرتبه نسبت می دهـد البته اختلاف مرتبه جزء مقومات است و قهراً اختلاف حقیقی درست می کنـد امـا در انوار حسـیه تعبیر به «تبـاین در جاتهـا» می کنـد که مفادش فاصـله بیشتری را افاده می کنـد به طوری که اگر در جایی تباین باشـد، اجتماع نیست بله اگر اختلاف باشـد در باب تشـکیک گفته می شود ولی تبـاین در بـاب تشـکیک گفته نمی شود امـا در نور حسـی تعبیر به تباین می کنـد این لفظِ «تباین» نشان می دهد که از هم جدا هستند و جا دارد که از هم جدا باشند چون موطن، موطن جدایی است. عالم ماده، عالم جدایی است عالم ارتبـاط نیست هر چه بالاـتر برویم ارتبـاط شدیـد تر می شود و وحـدت، غلیـظ تر می شود وقتی بالاـتر رفتیم که نوبت به نفس رسید می بینید که بحث اختلاف مراتب است از این بالاتر برویم و به عقل برسیم بحث مراتب است و حتی اختلاف مراتب هم نیست. علتش این است که این عـالم، عـالم تکثر و تبـاین است هر چه بالاـتر برویم به وحـدت نزدیک تر می شویم و از کثرت دورتر می شویم.

«من المضی بذاته»: «من» بیانیه است. مرحوم قاضی سعید، درجات را توضیح می دهند و می فرمایند آن درجات به ترتیب عبارتند از مضیء بذاته و مضیء بغیره. در بالا مضیء بذاته قرار دارد مثل خورشید و در پایین مضیء بغیره قرار دارد مثل قمر و زمین و بقیه سیارات. چون بحث ما در انوار حسیه است مثال به خورشید و قمر می زنیم.

«و هذا الثانی متفاوته الدرجات الی ان انتهی الی الظل الاول و الثانی و هکذا نازله فی مراتب الضعف»

«هذا الثانی»: مراد مضیء بغیره است. که درجاتش متفاوت است مثلا مشتری که ۱۲۹۵ برابر زمین است و لذا نورش قویتر از زمین است. در فصل هایی که مشتری ظاهر می شود با اینکه از زمین خیلی دور است با وجود این، جزء منورترین ستاره ها می بینید اگر چه زهره نورش خیلی با مشتری فرق ندارد ولی زهره به زمین نزدیک است و نزدیک خورشید است و نور را بهتر می گیرد و دور تا دور آن را ابر احاطه کرده و نور را بهتر منعکس می کند اما مشتری بزرگتر است لذا نوری که مشتری منعکس می کند بیش از نوری است که قمر منعکس می کند اما چون قمر نزدیک به زمین است این همه نورانی دیده می شود اگر مشتری نزدیک زمین بود مانند خورشید بود.

پس نورهای کسبی بر اساس بزرگتر بودن یا کوچکتر بودن جرم یا بر اثر داشتن بعضی مواد متفاوتند. مثلا ستاره های دنباله دار وقتی از خورشید دور می شوند به صورت یک سنگِ منوَّر دیده می شوند وقتی که نزدیک خورشد می آیند آن مواد داخلی آنها که بر اثر گر ما منفجر می شود دنباله پیدا می کند و نورش خیلی شدید می شود به طوری که بعضی از آنها را که می بینند گویا چشم را کمی اذیت می کند. این به خاطر بزرگی جسم ستاره دنباله دار نیست بلکه به خاطر موادی است که منفجر کرده و این مواد، نور را بهتر جذب می کنند ومنعکس می کنند. پس مضیء بغیره به جهات مختلف متفاوتند بعضی از آنها نور را بهتر منعکس می کنند و بعضی کمتر منعکس می کنند.

ترجمه: دومی که مضـی بغیره است درجات متفاوت دارد وقتی به ظل اول و ثانی می رسـد نمی گوید تمام می شود بلکه تعبیر به «هکذا نازله فی مراتب الضـعف» می کند یعنی بعد از ظل هم ادامه دارد تا به ظلمت برسد وقتی به ظلمت رسید نور تمام می شود پس نورحسـی از خورشید که مضیء بذاته است شروع می شود و تا ظلمت ادامه پیدا می کند و در این وسط، ظل درست می کند واین ظل هم نور است ولی نوری است که شعاع در آن نیست.

معنـای ظل اول و ظل ثانی: میخی را به دیوار بگوبیـد، میخی را هم بر زمین عمود کنیـد. خورشـید وقتی در ابتـدا که طلوع می کند میخی که در دیوار وجود دارد سایه می اندازد و سایه آن کم است. خورشید هر چه بالاتر می رود سایه آن بیشتر می شود تا نزدیک ظهر و زوال که می رسد بالاترین سایه را دارد پس این میخ در دیوار در ابتدای طلوع خورشـید سایه کمی دارد ولی وقتی خورشید بالا می آید سایه اش بیشتر می شود .

سر میـخ را اگر نگاه کنید می بینید در انتهای سایه قرار دارد. سایه ی ته میخ به خود میخ چسبیده است این سایه، سایه معکوس و منکوس است یعنی عکسِ ذی ظل است.

اما آن میخ را که بر زمین کوبیدید و عمود بر زمین کردید در ابتدای طلوع شمس سایه آن خیلی طولانی است هر چه خورشید بالا می آیـد سایه آن کمتر می شود تا وقت زوال که کمترین سایه را دارد. اگر سـر میـخ را نگاه کنید مطابق با میخ است یعنی سایه ته میخ به میخ چسبیده است و سایه سر میخ مثل خود میخ است یعنی همانطور که ته میخ به زمین است و سر آن به سمت بالا است این سایه هم همینطور است که به آن ظل مستوی می گویند.

ص: ۶۳۶

صورت اول شاخص«میخ بر دیوار» موازی با سطح افق است. اما صورت دوم که میخی را بر زمین کوبیدید عمود بر سطح افق و زمین است شاخصی که موازی سطح افق است سایه آن را ظل اول می گوییم و شاخصی که عمود بر افق است سایه آن را ظل ثانی می گوییم. اما چرا ظل اول می گوییم چون وقتی خورشید طلوع می کند ابتدا سایه آن میخی که بر دیوار است ظاهر می شود بعداً سایه ی میخی که روی زمین است ظاهر می شود یعنی ابتدا خورشید بر روی دیوار می افتد بعداً بر روی زمین می افتد.

بنابراین ظلی که از شاخص موازی با سطح افق حاصل می شود اولا حاصل می شود و ظلی که از شاخص عمود بر سطح افق حاصل می شود ثانیا حاصل می شود مرحوم قاضی سعید می فرماید چه ظل اول و چه ظل ثانی هر دو نور هستند ولی نورِ ضعیف شده است.

توضیح نور الانوار / ادامه معرفت سوم ۹۳/۰۳/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ـ توضیح نور الانوار/ ادامه معرفت سوم.

۲ـ توضیح چند اصلاح «ضوء، نور، لمعان، ضوء اول، ضوء ثانی، ضل اول، ضل ثانی،/ معرفت چهارم.

«ثم نور الانوار هو النور القاهر و الغیر المتناهی فی الشده»(۱)

بحث ما در معارف ۱۲ گانه ای بود که در ذیل حدیث سوم ذکر می شوند.

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۶۲، س۴.

معرفت سوم: مقایسه نور با وجود بود در این مقایسه بعد از ادعای مساوقت این دو گفته شد تقسیماتی که برای وجود است برای نور هم هست به این جهت نور را تقسیم به عقلی و نفسی و حسی کرد. در قسم عقلی بیان شد که قویترین عقل وجود دارد که اسم آن را نور الانوار می گذارند. الان می خواهد درباره نور الانوار مختصرا توضیح دهد.

نور الانوار، بلافاصله از خداوند ـ تبارك ـ صادر شده لذا با بقیه صوادر فرق دارد به قول مرحوم قاضی سعید از حریم کبریا آمده است. حریم کبریا، صقع ربوبی است و هیچ موجودی نمی تواند به آنجا راه پیدا کند. تعبیر به کبریاء نشان می دهد که قابل احاطه نیست به خاطر شدت بزرگی. نه بزرگی که در باب کمّ مطرح است بلکه بزرگی که در باب معنوی مطرح است. چون بزرگی های حس تنزل آن هستند. می فرماید این نور الانوار نوری است که قاهر است. نور قاهر در حسیات به نظر می رسد که نور خورشید است الان برای ما که در این منظومه زندگی می کنیم نور خورشید نور قاهر است. وقتی خورشید طلوع می کند ستاره ها معلوم نیستند. پس نور خورشید قاهر است یعنی غلبه بر تمام انوار می کند و تمام انوار را تقریبا محو می کند

اما نور ماه و نور ستارگان به اینصورت نیستند به این نور در حسیات، نور قاهر گفته می شود. در عقلیات هم چنین نوری وجود دارد که بـا طلوع او بقیه عقلیـات، نمودی ندارنـد سـپس می فرمایـد این نور قاهر، غیر متناهی است اما نه غیر متناهی در انـدازه بلکه غیر متناهی در شدت است. شدت در اینجا دو معنا دارد:

ص: ۶۳۸

۱_ شدت به لحاظ ذات و صفات.

۲_ شدت به لحاظ عمل.

هر دو را می توان اراده کرد و گفت این موجود هم به لحاظ ذات و صفات، در حدّ بی نهایت شدید است هم به لحاظ عمل، شدید است یعنی تاثیراتش تمام شدنی نیست چون دائما از عالم وجود فیض می گیرد و به مادون خودش می دهد و مادون هم دائما وجود دارند یعنی خلق خداوند تبارک دائما وجود دارند بر فرض خلق را حادث بدانیم «چون عالَم حادث است» معتقدیم این حادثی که موجود شده تا ابد ادامه خواهد داشت. خودشان به ما فرمودند که شما برای ابد خلق شدید. لازم نیست که خداوند _ تبارک _ ما را در عالم دنیا تدبیر کنید در آخرت و بهشت و جهنم که تدبیر کند باز هم افاضه است پس این افاضه، دائمی است و آن واسطه در فیض هم دائما فیض می رساند پس در تاثیر، تاثیرش بی نهایت است. هم ذاتش از نظر شدت بی نهایت است هم اوصافش بی نهایت است و هم افعالش بی نهایت است اما چرا بی نهایت است؟ مرحوم قاضی سعید می فرماید چون از حریم کبریا آمده و حریم کبریا، بی نهایت است حریم کبریا هرگز انقطاع ندارد پس آن چیزی که از این حریم مدد می گیرد هرگز انقطاع ندارد. در حریم کبریا اوصاف، بی نهایتند در اینجا هم اوصاف، بی نهایتند. بی نهایت به چه معنا است و بی نهایت اوصاف به چه معنا است؟ جواب را با مثال تبیین می کنیم:

مثلا قدرت، بی نهایت است. قدرتِ بی نهایت به این معنا است که هرچه که قابلیت داشته باشد این قدرت می تواند به او تعلق بگیرد. اگر قابلیت نداشت معدوم است و به معدوم، چیزی تعلق نمی گیرد مثلا قدرت خداوند _ تبارک _ به شریک الباری تعلق نمی گیرد چون شریک الباری نیست و نمی تواند باشد و نمی تواند متعلق قدرت قرار بگیرد پس قدرتِ بی نهایت به این معنا است: قدرتی که به هر امر ممکنی می تواند تعلق بگیرد. علمی بی نهایت یعنی هر شیئی را که ملاحظه کنید این علم، کشف می کند بی نهایت اشیاء نزد او مکشوفند. بی نهایت اشیاء بر او مکشوفند پس معنای اوصاف بی نهایت روشن شد. اما ذات بی نهایت هم روشن است.

مراد از بی نهایت در اینجا بی نهایتِ شِدّی است. بی نهایتِ عِدّی مطرح نیست چون نور الانوار فقط یکی است لذا تعدادش بی نهایت نیست. درباره مطلق عقول تعبیر به بی نهایت عدّی می شود یعنی از نظر تعداد بی نهایتند ولی در مورد نور الانوار چون یکی است بی نهایت عدی گفته نمی شود. مراد، بی نهایتِ مُدّی هم نیست چون نور الانوار را با مدت نمی سنجیم زیرا فوق ماده است. بی نهایت عدی آن است که در یک مدت بی نهایتی می تواند بماند و این نور الانوار، در مدت نیست تا بگوییم می تواند بماند یا نمی تواند بماند. پس مراد از بی نهایت، بی نهایتِ شِدّی است که توضیحش را دادیم. هم به لحاظ ذات و هم به لحاظ اوصاف و هم به لحاظ عمل بی نهایت است. این توضیح مختصری در مورد نور الانوار بود که مافوق همه عقول است وجودش وجود عقلی است و مافوق همه است. در عالم امکان، مافوق ندارد. اما بقیه عقول را می گوید متناهی اند.

ما در همه جا خواندیم که عقل، نامتناهی است مراد فقط عقل اول که نور الانوار باشد نیست بلکه بقیه هم نامتناهی اند. مرحوم قاضی سعید می فرماید بقیه عقول متناهی اند. سپس توضیح می دهد و می گوید مرادم از متناهی این نیست که تاثیرشان متناهی است آنها هم تاثیرشان مثل نور الانوار نامتناهی است مراد این است که آنها مافوق دارند یعنی به لحاظ مافوق داشتن متناهی اند یعنی اگر بخواهید در سلسله طولی بروید می بینید این عقل به جایی می رسد که ختم می شود لذا از این جهت، متناهی است اما از جهت تأثیر، نامتناهی است از جهت علم و اوصاف، نامتناهی است. از جهت ذات هم نامتناهی است فقط از این جهت که در این سلسله علی و معلولی، مافوق دارد لذا متناهی است.

ممکن است گفته شود که نور الانوار هم به همین صورت است چون منتهی به واجب تعالی می شود و او هم مافوق دارد. تنها موجودی که مافوق ندارد و به معنای واقعی کلمه، نا متناهی می باشد خداوند _ تبارک _ است بقیه را که حساب کنید مافوق دارند.

جواب این است که در عالم امکان، این نور الانوار ما فوق ندارد و بحث ما الان در عالم امکان است بله اگر وجوب را هم لحاظ کنید هیچ نامتناهی به این معنا که مافوق نداشته باشد ندارید.

ولی چون در عالم امکان بحث می کنیم آن نور الانوار در عالم امکان، مافوق ندارد پس از این جهت هم نامتناهی است بنابراین از همه حیثیات این نور الانوار را نامتناهی می گیریم برخلاف بقیه عقول که از این حیث آنها را متناهی می گیریم اما از باقی حیثیات قائل به عدم تناهی آنها هستیم.

ص: ۶۴۱

توضیح عبارت

«ثم نور الانوار هو النور القاهر و الغیر المتناهی فی الشده»

نور الانوار، نور قاهر است «مراد از قاهر یعنی غالب بر همه انوار است. در عالم امکان، غالب بر همه است و مغلوبِ هیچ چیزی نیست» و غیرمتناهی در شدت است «شدت به لحاظ ذات و به لحاظ اوصاف و به لحاظ فعل را بیان کردیم»

«لانه مستفاض من حریم الکبریاء»

حریم به معنای غُرُق گاه است جایی که هیچ موجودی دسترسی ندارد.

چرا غیر متناهی و قاهر است؟ چون مستفاض از حریم کبریاء است.

«الذی لا یقاس الیه شیء من الاشیاء»

«الذی» صفت «حریم الکبریا» است اگر چه می توان صفت «نور الانوار» هم قرار داد ولی سیاق عبارت نشان می دهد که صفت «حریم الکبریاء» است.

«و لا انقطاع له ابدا»

حریم کبریاء، قطع نمی شود و وقتی قطع نشد آن مستفاض از حریم کبریا هم قطع نمی شود چون دائما استفاضه است زیرا حریم کبریا دائما افاضه می کند بقیه موجودات با واسطه استفاضه دارند.

«و ما سوی النور القاهر من الانوار فهی متناهیه بمعنی ان فوقها ما هو اشد منها»

بقیه انوار اگر چه انوار عقلیه اند ولی متناهی اند. به مرحوم قاضی سعید می گوییم شما و بقیه معتقدید که عقول، نامتناهی اند چرا اینها را متناهی گرفتید؟ با عبارت «بمعنی ان...» جواب می دهند که مراد متناهی به این معنا است.

«و ان کان بعضها لایقف آثارها عند حد»

از جهت اثر بی نهایت انـد و وقتی از جهت اثر بی نهایتند ذاتش هم باید بی نهایت باشد تا تاثیر بی نهایت کند. البته بی نهایت بودنش و تـاثیر بی نهـایت داشـتنش افاضه ای است. اگر لحظه ای افاضه قطع شود. نه تنها آثار اینها بلکه ذاتشان هم از بین می رود.

عقول در سلسله طولیه به یک جا می رسند که بعد از آن باید نفس شروع شود. آنچه بعد است ممکن است آثار عقلی آنها توقف داشته باشد چون بعد از آن، عقلی نیست اما آثار نفی دارند که با امداد الهی است.

صفحه ۲۶۲ سطر ۸ قوله «الرابعه»

معرفت چهارم: در بیان توضیح چند اصطلاح است که عبارتند از «ضوء» و «نور» و «لمعان» و «ضوء اول» و «ضوء ثانی» و «ظل اول» و «ظل ثانی».

تعریف «ضوء» و «نور»: ضوء عبارت از روشنی ذاتی است و نور عبادت از روشنی کسبی است. این اصطلاح را از قرآن گرفتند که خداوند ــ تبارک ــ در مورد شمس که نورش ذاتی است تعبیر به «ضیاء» کرده و در مورد قمر که نورش کسبی است تعبیر به نور کرده (هُوَالَّذِی جَعَلَ الشَّمسَ ضِیاءً وَ القَمَرَ نُورَاً)(۱)به خاطر این آیه، فلاسفه این اصطلاح را به اینصورت معنا کردند. البته بارها گفتم که این اصطلاح گاهی رعایت نمی شود ولی اصطلاحی است که از آیه قرآن گرفته شده و اصطلاح فلاسفه است. اصطلاح روایت نیست ما فقط طبق این آیه قرآن، ضوء و نور را اینگونه معنا کردیم و به بقیه آیات کاری نداریم ممکن است در بقیه آیات نور بر خود خداوند ــ تبارک اطلاق شده باشد مثل (اَللّهُ نُورُ السَّمواتِ وَ الاَرضِ) (۲)که نمی توان گفت کسبی است ما فقط به این آیه توجه می کنیم و اصطلاح را از این آیه می گیریم و نمی گوییم در بقیه آیات این اصطلاح رعایت شده یا نشده. فلاسفه موظفند به این اصطلاح عمل کنند ولی اعلام کردند که گاهی هم عمل نمی کنند پس نقضی به مرحوم قاضی سعید وارد نمی شود چون ایشان نفرموده ما اصطلاح را از قرآن گرفتیم بلکه فرموده از این آیه گرفتیم لذا لزومی ندارد که در تمام قرآن ضوء بر اصلی اطلاق شود و نور بر کسبی اطلاق شود.

۱- (۲) یونس/سوره۱۰، آیه۵.

۲- (۳) نور/سوره۲۴، آیه۳۵.

نکته: گفته می شود دور خورشـید در عالَم بوده منجمین فعلی حـدس می زنند و معتقد می شوند در عالم ما دو خورشـید بوده این قمر که الان نور نـدارد قبلا نور داشـته و بعدا اینگونه شده اگر چه جسم نورانی که نورش ذاتی باشد مثل خورشـید از مواد دیگری ساخته شـده و ماه از ماده خاک آفریـده شده است ولی این خیلی مهم نیست چون زمین هم از یک ماده مذابی آفریده شده. در روزی که دحو الارض بود از زیر کعبه تبدیل به خاک می شود و این خشکی ها به وجود می آید یعنی برای خداوند ـ تبارک مهم نیست زیرا آن را تبدیل می کند. می گویند خورشید باقی مانده و ماه بعدا تاریک شده و به اینصورت در آمده که نورش کسبی است بعضـی از مسلمین می خواهند بگویند خود قرآن هم از این مطلب خبر داده و استناد به این آیه (فَمَحَونَا ءَایَهَ اللیلِ وَ جَعَلنا ءَایَهَ النَّهارِ مُبصِرَهً) (۱)می کنند یعنی آیت لیل را محو کردیم که مراد ماه است و (وَ جَعَلنا ءَایَهَ النَّهارِ مُبصِرَهً) ولی آیت نهار را گذاشتیم تا همانطور بماند.

این برداشتِ بشـری است و به نظر می رسـد برداشت زیبایی است اما آیا مطابق خداونـد ـ تبارک ـ است یا نه؟ بایـد از طریق وحی معلوم شود. پس بنابراین ماه هم قبلا ضیاء بوده و بعدا نور شده است.

توضیح عبارت

«الرابعه قیل: الضوء ان کان من ذات المضی یسمی ضیاء و الا فهو نور»

ص: ۶۴۴

۱- (۴) اسراء/سوره۱۷، آیه۱۲.

بالفظ «قیل» می آورد.

ضوء اگر از ذات مضیء باشد یعنی کسبی نباشد به آن ضیاء می گویند. و الا اگر از ذات مضیء نباشد و کسبی باشد به آن نور می گویند.

«اخذا من قوله هو الذی جعل الشمس ضیاء والقمر نورا»

در حالی که این اصطلاح را اخذ کردند از قول خداوند ـ تبارک ـ که فرموده **(**هُوَ الَّذِی جَعَلَ الشَّمسَ ضِیَاءً وَ القَمَرَ نُوراً**)**(1)

صفحه **۲۶۲** سطر **۹** قوله «ثم النور»

تعریف لمعان: بعضی نورها هستند که رنگ شیء را می پوشانند مثلا نوری که بر روی پارچه سیاه می افتد رنگ این پارچه را نمی پوشاند اما کرم شب تاب فقط یک نوری از آن ساطع می شود و رنگش تشخیص داده نمی شود. صبح که می شود نور خورشید بر نور کرم شب تاب غلبه می کند و نور آن به چشم ما نمی آید لذا رنگ کرم شب تاب را می بینیم که سبز است.

چون نوری که از بدنش ساطع می شود رنگ بدنش را می پوشاند صبح که نورِ غالب می آید نور بدنش مغلوب می شوند و نمی تواند رنگ را بپوشاند. نور خورشید نور بدنش را آشکار می کند. چنین نوری که رنگ را می پوشاند لمعان می گویند. که به دوقسم تقسیم می شود چون جسمی که نور دارد یا نورش ذاتی است یا نورش کسبی است. اگر نورش ذاتی باشد مثل کرم شب تاب به آن لمعان و شعاع هر دو گفته می شود اما اگر نورش کسبی باشد مثل آینه که نوری در آینه می افتد و این آینه، آن نور را منعکس می کند ممکن است این نور، رنگ آینه را بپوشاند. چون رنگ آینه را می پوشاند به آن «لمعان» گفته می شود و چون نور، ذاتی نیست بلکه کبسی است به آن «بریق» گفته می شود ما هم در فارسی می گوییم «برق می زند» یعنی نورش را می بینیم و رنگش را نمی بینیم البته ما تسامح می کنیم و در جاهایی که رنگ دیده می شود باز هم می گوییم برق می زند.

۱- (۵) یونس/سوره۱۰، آیه۶.

توضیح عبارت

«ثم النور الذی یستر لون الجسم یسمی لمعانا»

نوری که رنگ را می پوشاند لمعان نامیده می شود.

«و هو ایضا ذاتی و عرضی»

این نورِ ساتر مثل نور معمولی، ذاتی و عرضی است «مراد از عرضی همان کسبی است که عارض بر جسم می شود»

«و الاول یسمی شعاعا و الثانی بریقا کما للمرآه»

قسم اول که لمعان ذاتی است شعاع نامیده می شود و قسم دوم که لمعان عرضی است بریق نامیده می شود مثل مرآه «مرآه مثال برای بریق است نه شعاع»

خورشید اگر رنگی داشته باشد این شعاع نمی گذارد آن رنگ دیده شود لذا این شعاع، لمعان می شود البته اینها در مورد خورشید معتقدند که رنگی وجود ندارد و رنگ را مربوط به عالَم عنصر می دانند.

صفحه ۲۶۲ سطر ۱۱ قوله «وربما یسمی»

بحث دیگری در مورد ضوء است که در آنجا این اصطلاح مذکور رعایت نمی شود که حتما باید ذاتی باشد بله به این صورت گفته می شود:

تعریف ضوء اول و ثانی: اگر نور و روشنایی از مضیء بذاته حاصل شد به آن ضوء اول می گوییم و اگر نوری از مضیء بغیره بر چیزی ظاهر شد به آن ضوء ثانی می گوییم مثلا نور خورشید، ذاتی است که بر ماه و زمین و سیارات دیگر می افتد و آنها را روشن می کند. به روشنی ماه ضوء اول می گوییم و به روشنی زمین، ضوء اول می گوییم هکذا به روشنی سایر سیارات چون نوری است که از مضیء ذاتی گرفته شده است.

ص: ۶۴۶

امـا اگر همین ماه نوری را که گرفته در شب بر روی زمین می انـدازد ماه مضـیء بغیره است و ضوئی که از مضـیءِ بغیره یعنی ماه بر روی زمین می افتد به آن ضوء ثانی یا مهتاب می گوییم.

نور ماه را مهتاب نمی گوییم. نوری که از ماه بر زمین افتاده را مهتاب می گویند. مهتاب یعنی آنچه که ماه تابانده است.

توضیح عبارت

«و ربما یسمی الضوء الحاصل من مقابله المضیء کنور القمر و نور وجه الارض الضوء الاول»

«الضوء الاول»، نائب فاعل «یسمی» است.

و چه بسا نامیده می شود ضوء اول، نوری که حاصل می شود از مقابله ی مضـی «مراد مضـیء بالذات است» مثل نور قمر و نور وجه ارض.

«و الحاصل من مقابله المضیء بغیره الضوء الثانی و الثالث و هکذا»

«و الحاصل» عطف بر «الحاصل» است. «بغیره» متعلق به «المضیء» است.

ترجمه: آن نوری که حاصـل می شود از مقـابله ی شـیء با مضـیء بالغیر «که مضـیء بالغیر بر آن مقابل، نور می افکنـد» ضوء ثانی نامیده می شود.

«و الثالث»: این کلمه نشان می دهد که مراد از «الثانی»، «ما لیس باوّل» نیست بلکه به معنای خودش است یعنی اگر مضـی بغیره مثل ماه، نور بر زمین بینـدازد ضوء ثانی می شود حالا اگر نور ماه که روی زمین افتاده منعکس شود و داخل اتاق بیفتـد و اتاق را روشن کند ضوء ثالث می گویند.

«و هکذا»: یعنی رابع و خامس و.... .

ص: ۶۴۷

«کضوء طلوع الصبح و ضوء داخل البیت من مقابله الهوا»

از اینجا مثال برای ضوء ثانی می زند.

مرحوم قاضی سعید مثال می زند «ما مثال به نور ماه زمین ولی مرحوم قاضی سعید مثال به ضوء طلوع صبح می زند» صبح که خورشید طلوع نکرده و هوا روشن می شود و حیاط خانه ما هم روشن می شود ولی طلوع خورشید نشده و نور خورشید دیده نمی شود و هنوز نماز صبح قضا نشده است. این روشنی که در هوا حاصل شده از کجا آمده است؟ می گوید مضیء بالذات که خورشید است هوای بالا را روشن کرده و هوای بالا، مضیء بالغیر شده و آن مضیءِ بالغیر، حیاط خانه ما را روشن کرده. این روشنی عند الطلوع «یعنی قبل از طلوع» را ضوء ثانی می گویند.

ضوء داخل بیت هم به همین صورت است. نور خورشید داخل اتاق نیفتاده ولی روشنی آن داخل اتاق است، هوا را روشن کرده و این هوای روشن باعث شده که اتاق ما هم روشن شود و الا شعاع خورشید داخل اتاق نیامده است. اتاق، ضوء ثانی دارد.

در این دو مثال، هوا، ضوء اول است و حیاط خانه ما یا داخل خانه، ضوء ثانی است.

«و هکذا بیتاً بیتاً»

این مثال برای ضوء ثالث و رابع و ... است. دربِ این اتاق به اتاق دیگر باز می شود هوای بیرون که با خورشید روشن شده این اتاقی که درب آن به سمت حیاط است را روشن می کند. هوای این اتاق که ضوء ثانی است هوای اتاق پشتی را که درب آن به سمت این اتاق باز می شود را روشن می کند هوای اتاق پشتی، ضوء ثالث است اگر اتاق های دیگری در پشت آن باشد ضوء رابع و خامس و ... خواهد بود.

ص: ۶۴۸

«و یسمی هذه ایضا ظلًا اولا و ثانیا»

«هـذه»: این ضوء ثـانی نامیـده می شود ظل اول. و ضوء ثالث، نامیـده می شود ظل ثانی. و ضوء رابع نامیـده می شود ظل ثالث یعنی ظل ها یک درجه پایین تر از ضوء ها هستند.

ضوء اول را ظل نمی گویند چون شعاع خورشید موجود است. کنار این ظل که شعاع خورشید نیفتاده و سایه می باشد را ظل اول می گویند. و از این سایه، جای دیگر روشن می شود مثلا اتاق روشن می شود را ضوء ثالث و ظل ثانی می گویند.

«ایضا» همانطور که ضوء ثانی و ثالث نامیده می شود ظل اول و ظل ثانی هم نامیده می شود یعنی دو نام دارد:

۱ _ ضوء ثانی

۲ _ ظل اول

یا ۱ _ ضوء ثالث

۲ _ ظل دوم و هکذا.

می توان «ایضا» را با تسامح به صورت دیگر معنا کرد. همانطور که ظل اول و ظل ثانی به بیانی که جلسه قبل گفتیم اطلاق می شـد همچنین بر این معنـایی که الاـن گفتیم اطلاق می شود. درجلسه گذشـته توضـیح دادیم که ظل اول و ظل ثانی به چه معنا است. در جلسه امروز می گوییم که ظل اول و ظل ثانی سه اصطلاح دارد کهیک اصطلاح را جلسه قبل گفتیم و یک اصطلاح را در امروز بیان کردیم و یک اصطلاح را در ادامه بیان می کنیم.

اصطلاح اول: اگر شاخصی موازی با سطح افق باشد ظل او را ظل اول می گوییم و اگر شاخص عمود برسطح افق باشد ظل او را ظـل ثـانی می گـوییم مثلاـ به دیـوار میخی کوبیـدیم و بر روی زمین میخی عمـود کردیم میخی که بر روی دیـوار کوبیـدیم موازی با سطح افق است. فضای بالا سـر ما را افق می گویند. اما میخی که بر زمین گذاشتیم عمود بر زمین و قهراً عمود بر افق هم هست خورشید در ابتدا که طلوع می کند ابتدا دیوار را روشن می کند بعدا زمین را روشن می کند پس ابتدا آن میخی که روی دیوار کوبیـده شـده سایه می انـدازد بعـداً آن میخی که بر روی زمین است سایه می اندازد لذا سایه میخ دیوار را ظل اول می گوییم و سایه میخ بر روی زمین را ظل ثانی می گویم که توضیح آن رادر جلسه قبل داده شد.

ص: ۶۴۹

در علم هیئت وقتی ظـل به طور مطلق گفته می شود ظـل ثـانی اراده می شود ولی در اصـطلاح گفته می شود ظلِ مطلق، همان ظل اول است که به آن ظل مطلق، منتصب، معکوس، منکوس و مستعمل می گویند. و ظل ثانی را مستوی می گویند.

اصـطلاح دوم: ظل اول همان ضوء ثانی است و ظل ثانی، ضوء ثالث است در اصـطلاح اول فقط ظل اول و ظل ثانی داشتیم اما در اصطلاح دوم ظل اول و ظل ثانی و ظل ثالث و ... داریم.

اصـطلاح سوم: معنای عرفانی است. عرفا وجود را ظل می گویند. خود خداوند ـ تبارک ـ نور سـماوات و ارض است فعل او که وجود منبسط است ظل است. در واقع ظل الله او است. اگر چه قدیمیها بر پادشاه، ظل الله میگفتند. اولین موجود عالم امکان را ظل اول می گوینـد که صادر اول است همان که فیلسوف از آن تعبیر به صادر اول می کند عارف به آن ظل اول می گوید پس اصل وجود، مطلق ظل است که وجود منبسط است و هیچ نقشـی بر روی آن نیست ولی وقتی نقش عقلی پیدا می کند در عقل یا صادر اول متعین می شود اسم آن را ظل اول می گوینـد. ظل ثانی را بیان نمی کنـد. ظل ثانی، ماعـد ای ظل اول است. یـا ظل ثانی و ثالث و رابع به ترتیب ظهور شان گفته شود نه به ترتیب صـدورشان. چون عارف تعبیر به صـدور نمی کنـد بلکه تعبیر به ظهور می کند.

ص: ۶۵۰

اصطلاح سوم ربطی به نور ندارد و مربوط به وجود است و مراد مرحوم قاضی سعید نیست.

«و هکذا الی ان ینعدم الضوء بالکلیه فیسمّی ظلمةً و هی عدمیه»

نور را همینطور کم کن و ضعیف کن. چون به درجه ظل که می رسیم نور به نهایی کردن درجه ضعفش نرسیده است و هنوز هم می تواند ضعیف تر از آن شود یعنی ظل اول، آخرین درجه ضعف نیست شاید ظل دهم، آخرین درجه ضعف باشد. اتاقهایی که به یکدگیر باز می شوند ظل ثانی و ثالث و رابع و ... دارد به جایی می رسیم که این ظل های ضعیف شده وجود ندارد که در اینصورت، ظلمت میشود.

ترجمه: این ظل ها را ادامه بده و بگو اول و ثانی و ثالث و ... تا وقتی که ضوء به طور کلی منعدم شده که نه ضوء است و نه ظل است در آن صورت انعدام ضوء ظلمت نامیده می شود «نه اینکه ضوء معدوم شده را ظلمت بنامی لذا تعبیر به ــ هی عدمیه ــ می کند یعنی ظلمت، عدمی است یعنی عدمِ ضوء و عدم نور وعدم ظل است».

معرفت پنجم در تعریف نور واقسام آن/ حدیث سوم/ باب هشتم ۹۳/۰۳/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: معرفت پنجم در تعریف نور واقسام آن/ حدیث سوم/ باب هشتم.

«الخامسه، القول الفصل فی النور هو ان القول بان النور یساوق الوجود افراط من الغالین»(۱)

ص: ۶۵۱

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۶۲، س۱۶.

بحث در نور بود اعم از نور عقلی و حسی، چون در حدیث سوم که درباره رویت خداوند ــ تبارک ــ بود بحث نور مطرح شده بود ما هم به مناسبت وارد بحث نور شدیم و گفتیم ۱۲ معرفت در ذیل حدیث می آوریم رسیدیم به معرفت پنجم. مرحوم قاضی سعید در معرفت پنجم نظر خودش در مورد نور را بیان می کند.

معرفت پنجم: مصنف ابتدا اشاره به دوقول می کند که با آن دو قول مخالف است. سپس نظر خودش را مطرح می کد پس در اینجا سه نظر بیان می شود.

قول اول: نور مساوق با وجود است. این نظریه در معرفت سوم مطرح شد و توضیح داده شد. به همین جهت تمام تقسیماتی که برای وجود است برای نور هم ذکر می کنند.

نظر مصنف درباره قول اول: مرحوم قاضی سعید می فرماید ما با مساوق بودن نور و وجود، موافق نیستیم اگر چه نور را تقسیم می کنیم اما اینطور نیست که نور را با وجود، مساوق ببینیم. گویندگان این قول درباره نور افراط و زیاده روی کردند یعنی نور

را وسیع تر از آن چیزی است که قرار دادند.

نور، مساوق با وجود نیست بلکه مصداقی از مصادیق وجود است پس در مورد نور، زایده روی شده و توسعه ای که نباید بشود داده شده است.

قول دوم: نور، فقط نور حسی است و در عقلیات اگر تعبیر به نور می شود تعبیری مجازی است. نور حقیقتاً نور حسی است.

ص: ۶۵۲

نظر مصنف درباره قول دوم: این گروه تفریط کردند یعنی نور را منحصر در نور حسی کردند در حالی که نور، توسعه ای بیش از این دارد.

قول سوم «قول مرحوم قاضی سعید»: نور، عارض یا لازم بعضی ماهیات است. اولا از سنخ وجود قرار نمی دهد. ثانیا قبول نمی کند که مساوق با وجود باشد. بلکه نور، عارضِ بعض ماهیات است و لازم بعض ماهیات دیگر است و بعضی ماهیات هم از نورخالی اند. پیدا است در جایی که نور، لازم باشد مفارقت نمی کند و در جایی که نور عارض باشد مفارقت می کند.

مرحوم قاضی سعید در ادامه می فرماید چون قانون داریم که هر لازمی تابع ملزوم است و هر عارضی تابع معروض است لذا می گوییم نور هم اینچنین است که اگر لازمِ عقل بود، در شرافت تابع عقل است و اگر لازم یک موجود حسی بود در حساسیت، تابع آن موجود است. شرافتِ ملزوم به لازم داده می شود و حساسیت ملزوم به لازم داده می شود همچنین اگر ملزوم، مرکب باشد لازم هم مرکب خواهد بود و اگر ملزوم بسیط باشد لازم هم بسیط خواهد بود حتی می فرماید این نور در جوهریت هم تابع ملزوم است. اگر ملزوم، جوهر بود این نور را جوهر می دانیم و اگر ملزوم، عرض بود این نور را عرض می دانیم چون باید لازم را تابع ملزوم وعارض را تابع معروض دانست البته ما این قانون را در وجود هم داریم و این را مرحوم صدرا در کتاب شواهد الربوبیه آورده و فرموده اگر ملزوم، خارجی باشد لازمش هم خارجی است و اگر ملزوم، ذهنی باشد لازمش هم ذهنی است و اما بعضی لازم ها، لازم الوجودین هستند که لازم ماهیت هستند.

ص: ۶۵۳

مرحوم قاضـی سعید عارض را در خیلی چیزها تابع معروض می داند نه تنها دروجود خارجی داشتن یا وجود ذهنی داشتن تابع می داند بلکه در خیلی امور تابع می داند و خودش ذکر می کند که حتی در جوهریت و عرضیت تابع است. مرحوم صدرا این مطلب را در وجود قبول می کنـد و می گویـد وجود، تابع موجود است لـذا وجود جوهر را جوهر می گویـد و وجود عرض را عرض می گویـد. وجود عقـل، یـک وجود عقلی می شود و وجود نفس یک وجود نفسـی می شود. وجود بر هر موجودی که عـارض شود حکم همان موجود را دارد. البته وجود، عارض نمی شود اما به لحاظ عقل گفتنـد عارض است. وجود در خارج، متحـد است اما در ذهن گفتند که عارض است. حال وجود بر هر چیزی که عارض شود و لازم هر چیزی که باشد حکم همان چیز را دارد. الان مرحوم قاضی سعید درباره نور هم همین را می گوید که نور بر هر چیزی عارض شود یا لازم هر چیزی باشد حکم همان چیز را دارد.

سپس مرحوم قاضی سعید شروع به تقسیم نور می کند که در ادامه بیان می کنیم.

توضیح عبارت

«الخامسه القول الفصل فی النور هو ان القول بان النور یساوق الوجود افراط من الغالین»

معرفت پنجم در این است که قولی که فاصـل بین حق و باطل در مورد نور است این است که باطل ها را کنار بگـذاریم و حق را قبول کنیم. قول هـای باطـل دو تـا هسـتند. که قول اولِ باطل این است که قائل شدنـد نور مساوق وجود است و اینها مبتلا به افراط شدند یعنی در نور توسعه ای دادند که آن توسـعه، صـحیح نیست. کسانی که این کار را کردند نه جزء غلو کنند گانند یعنی دوباره نورغلو کردند.

ص: ۶۵۴

«کما ان حمل النور فی الحقائق المفارقه علی التجوّز تفریطٌ من الجاهلین»

دومین قول باطل این است که کسانی در حقایق مفارقه و موجودات مجرده، نور را حمل بر تجوز کردند و گفتند اگر اطلاق نور در مورد عقول شده اطلاقی مجازی است. مرحوم قاضی سعید می فرماید حمل نور بر تجوز در حقایق مفارقه نوعی تفریط است که از جاهلین صادر شده یعنی کسانی که نسبت به عقول جاهل اند و نمی دانند که آنها هم دارای نور هستند ولی نورشان، نور حسی نیست. این جاهلین درمورد نور، تفریط و کوتاهی کردند و نور را آن طورکه باید توسعه بدهند توسعه ندادند وضیق قرار دادند.

«و الحق الحقیق بالتصدیق هو ان النور لوضوحه بذاته غنی عن التعریف»

از اینجا قول حق که قول خود مرحوم قاضی سعید است را بیان می کند و این قول، فصل بین حق و باطل می شود.

ترجمه: و حقی که سزاوار است تصدیق شود این است که نور به خاطر وضوحش غنی از تعریف است. «تعریف را مطرح نمی کند اما نه اینکه آن را قبول نداشته باشد بلکه تعریف، تعریفی است که همه گفتند و ایشان هم حتما قبول دارد چون تعریف این است ـ الظاهر لنفسه و المظهر لغیره ـ مرحوم قاضی سعید می فرماید تعریف نور لازم نیست چون نور، واضح است و غنی از تعریف است».

«و لیس بمساوق للوجود بل هو من لوازم بعض الماهیات و عوارض بعضها»

عبارت مرحوم قاضی سعید می تواند اینگونه معنا شود که همه ماهیات را می توان به دو دسته تقسیم کرد نسبت به بعضی از ماهیات، نور عارض است و نسبت به بعضی از ماهیات، نور لازم است. قسم سومی باقی نمی ماند که خالی از نور باشد. یعنی برای هیچ ماهیتی ظلمت قائل نیست ولی اگر اینطور معنا کنید نور مساوق با وجود می شود چون ماهیات هم همینطور هستندکه وجود برای بعضی لازم است در صورتی که ماهیات مجرده باشند و بعضی وجود برای آنها عارض است البته به معنای کلی، وجود عارض همه ماهیات است ولی در بعضی ماهیات، عارضی است که لازم است و در بعضی ماهیات، عارضی است که مفارق است مثلا وجود به مبنای مرحوم صدرا هیچ وقتی از عقل منفک نمی شود اما وجود ما از بدن ما منفک می شود بعداً یک وجود دیگر که وجود خاکی است به این بدن تعلق می گیرد. علی ای حال بعضی وجودها از بعضی ماهیات قابل مفارقت هستند و بعضی وجودها از بعضی ماهیات قابل مفارقت نیستند پس وجود نسبت به ماهیات یا لازم می شود یا عارض می شود بنابراین باید گفت نور با وجود مساوق است چون همان وضعی که در وجود است در نور هم هست ولی مرحوم قاضی سعید تصریح کرد که نور با وجود مساوق نیست پس نمی توان عبارت ایشان را به این صورت معنا کرد که بعضی ماهیات اینچنین اند که نور، لازم آنها است و بعضی ماهیات اینچنین اند که نور، عارض آنها است و صورت سوم وجود ندارد. چون اگر صورت سوم نباشد نور مثل وجود می شود. همانطور که وجود، صورت سوم ندارد چون یا لازم است یا عارض است و چون ایشان تصریح کرد که نور با وجود مساوق نیست لذا ما از عبارتش اینطور استفاده می کنیم « ولو ظاهر عبارتش اینگونه نیست» که نورنسبت به ماهیات، سه قسم است:

۱ _ لازم

۲ _ عارض

۳ _ فاقد یعنی ماهیتی که فاقد نور است به عبارت دیگر نور نسبت به آن ماهیت نه عارض و نه لازم است.

سوال: در جایی که نور، عارض است گاهی ممکن است که نور، گرفته شود این ماهیت، بی نور شود. و این را صورت سوم قرار داد.

جواب: ما بیان می کنیم که ممکن است ماهیتی داشته باشیم که از ابتدا تا آخر، بی نور باشد نه اینکه وقتی نور را به آن دادید نور داشته باشد و وقتی که نور را از او گرفتید به خاطر اینکه نور، عارض بود ظلمانی بشود.

می خواهیم بیان کنیم که احتمال دارد ماهیتی داشته باشیم که از ابتدا تا آخر ظلمانی باشد مثلا فرض کنید بدن ما نور حسی ندارد چون وقتی ما در جای تاریکی راه می رویم هیچ جا را روشن نمی کند لذا نور حسی نداریم. اگر نور معنوی هم داشته باشیم مساوق با وجود می شود پس نور معنوی هم نداریم یعنی این ماهیت از ابتدا تا آخر، تاریک است.

«و تحقیقه ان لوازم کل ماهیه تتبع تلک الماهیه فی الشرافه و الخسّه و الترکیب و البساطه و التجرد و المادیه بل فی جمیع الاحکام و الاوصاف حتی فی الجوهریه و العرضیه»

تحقیق این مطلبِ حق که نور، لازم یا عارض بعضی ماهیات است این می باشد که نور را باید تقسیم به شریف و غیر شریف و مرکب و بسیط و جوهر و عرض کرد. این، تقسیماتی است که برای نور می آید ولی این تقسیمات ذاتاً برای خود نور نیست بلکه به خاطر معروضش یا لازمش است.

ص: ۶۵۷

نور اگر چه خودش این تقسیمات را ندارد ولی به توسط ماهیتش این تقسیمات را پیدا می کند. لوازم هر ماهیتی تابع آن ماهیت است در شرافت وخسّت، در ترکیب و بساطت، در تجرد و ماهیت. «نه تنها در این شش مورد» بلکه در تمام احکام و اوصاف حتی در جوهریت و عرضیت.

«علی معنی ان لوازم الجوهر جوهریه لا جوهر»

قسمت اخیر عبارت مرحوم قاضی سعید به وهم می اندازد که نور را در بعضی موارد جوهر می داند و در بعضی موارد هم عرض می داند در حالی که مرحوم قاضی سعید در همه جا نور را عرض می داند و هیچ جا نور را جوهر قرار نمی دهد لذا در مورد جوهریت فقط توضیح می دهد اما در مورد عرضیت توضیح نمی دهد چون مطلوبش است. از این توضیحی که ایشان داده و فقط در مورد جوهر مطرح کرده کشف می کنیم که ایشان نور را جوهر نمی داند بلکه عرض می داند و الاـ همین توضیح را در مورد عرض هم می داد چون فقط در مورد جوهر توضیح داده که منظور از تابعیت جوهر این نیست که نور، جوهر میشود بلکه مراد این است که نور، جوهریت دارد. یعنی منسوب به جوهر است نه اینکه خودش جوهر باشد پس مرحوم قاضی سعید که می فرماید «نور در جوهریت تابع است» یعنی جوهریت دارد نه اینکه جوهر باشد. اینکه نور در عرضیت تابع است اشکال ندارد چون خودش ذاتاً عرض است.

ترجمه: لازمِ جوهر، جوهر نیست بلکه جوهری است «یعنی منسوب به جوهر است پس مرحوم قاضی سعید نور را جوهری می داند ولی جوهر نمی داند»

«فمنه نور عقلی قاهر علی الانوار باهر ایاها و هو فینا بمنزله العقل بالفعل»

«باهر» با «قاهر» یک معنا دارد.

«فاء» در «فمنه» تفریع بر این است که اگر نور تابع ماهیت است «مرحوم قاضی سعید فرمود اولاً ـ نور یا لازم است یا عارض ماهیت است ثانیا: عارض و لازم، تابعِ معروض و ملزوم هستند نتیجه گرفته می شود که نور تابع ماهیت است و اگر نور، تابع ماهیت است تقسیماتِ نور برای آن هست. مرحوم قاضی سعید نمی گوید تقسیمات وجود برای آن هست. بلکه می گوید تقسیمات نور برای آن هست. ماهیت به عقل و نفس و طبیعت و حس تقسیم می شود نور هم همینطور است. یا بهتر بگوییم که مرحوم قاضی سعید نور را ۵ قسم می کند چون ماهیات ۵ قسم هستند که عبارتند از:

۱ ـ ماهیت عقلی

۲ ـ ماهیت نفسی

۳ ـ ماهیت مثالی « مرحوم قاضی سعید مثال را از نفس جدا می کند و مرتبه سوم قرار می دهد. اما مرحوم صدرا مثال را با نفس یکی می کند»

۴ ـ امر خالصی است که می تواند هر صورتی را بپذیرد که اسم آن را هیولا می گذاریم

۵ ـ موجودات حسی.

توضیح ماهیت عقل: اولین ماهیت، عقل است همان عقلی است که فلاسفه می گویند و ایشان هم قبول می کند که مراد عقل منفصل است که عالم عقول را تشکیل دادند. می گوییم «عالم عقول را تشکیل دادند» نمی گوییم «در عالم عقول هستند» اگر چه تسامحا گاهی گفته می شود «در عالم عقول هستند» به خاطر این است که عالم، یک وجود خاصی به جزء موجوداتی که در آن هستند ندارد یعنی چنین نیست که ما ظرفی به نام عالم عقل داشته باشیم یا ظرفی به نام عالم حس داشته باشیم سپس موجود عقلی را در ظرفِ به نام عقل بریزیم و موجود حسی را در ظرفِ به نام حس بریزیم و بگوییم اینها در عالم عقل هستند و آنها در عالم حس هستند. بلکه همان موجودات عقلی، عالم عقل را تشکیل می دهند مثل موجودات حسی که عالَمِ حس را تشکیل می دهند یعنی چیزی در جهان وجود ندارد که به آن عالم حس گفته شود. زمین و خورشید و ... موجودات حسی اند نه اینکه اینها، عالم باشند و ما در اینها که عالم هستند قرار گرفته باشیم خود عالم کون و فساد که از مادون قمر شروع می شود و تا مرکز زمین هم می آید موجودات حسی اند که خودشان، عالم را تشکیل دادند. حتی همان فضایی که اینها اشغال کردند عالم را تشکیل دادند پس عالم یک چیز جدا و یک ظرف جدا نیست که موجودات در آن ریخته شده باشند پس اینکه تعبیر کردیم «موجودات عقلی که عالم عقل را تشکیل می دهند» خالی از تسامح است ولی گاهی گفته می شود «موجودات عقلی

که در عالم عقل هستند» دارای تسامح است.

ص: ۶۵۹

پس بیان شد موجوداتی داریم که به آنها عقول می گوییم. این موجودات دارای انوارند ولی انوار عقلیه دارند و همانطور که گفتیم همانطور که این موجودات، قاهر بر بقیه موجوداتند نورشان هم قاهر بر بقیه انوار است چون بنا شد نور تابع خود ماهیت باشد اگر ماهیت که عقل است قاهر و غالب بر بقیه ماهیات است نورشان که لازم آنها است قاهر بر بقیه انواع است.

مراد از «قاهر» چیست؟ نورحسی را اگر بگوییم قاهر به بعضی از نورهای حسی دیگر است به این معنا می باشد که وقتی نور حسیِ قاهر می آید، نورهای دیگر، دیده نمی شوند یعنی وقتی خورشید طلوع می کند ستاره ها دیده نمی شوند چون نور خورشید قاهر بر ستاره ها است. آیا در عقل هم اینچنین است؟ وقتی عقل، طلوع می کند همه نورها مخفی می شوند می توان گفت به این صورت است و اینطور معنا کرد که در مرتبه نور عقل، هیچ نوری وارد نمی شود مگر اینکه نور عقلی باشد این بیانی که کردیم اسم آن را بیان نفسی می گذاریم یعنی در آن، مقایسه وجود ندارد و خود نور عقل، ملاحظه می شود نه اینکه نور عقل بالقیاس الینا یا بالقیاس به موجود دیگر ملاحظه شود که آن بیان را بعداً می گوییم.

فلاسفه مشاء معتقدند که اگر انسانی بعد از مفارقت نفس از بدنش بخواهد وارد عالم عقل شود باید به درجه عقل رسیده باشد و الا ورود در عالم عقل به او اجازه داده نمی شود علتش همین است که در آنجا جای نور عقل است و موجودی که عقلی نباشد در آنجا مضمحل و مستهلک است مثل نور ستاره که در مقابل نور خورشید مستهلک هستند. این معنا، معنای نفسی برای قاهریت نور عقل بود.

معنـای دوم معنـای اضـافی است و آن این است که اگر بر ابصـار ما، «مراد از ابصار، چیز است که بتوانـد نور عقلی را هم ببیند یعنی شامل بصـیرت هـم بشود» انواری طلوع کنـد که حسـی و نفسـی و عقلی باشـد. ما به سـمت کدام نور می رویم و کدام را مشاهـده می کنیم و کـدام را بر دیگری ترجیـح می دهیم؟ به تعبیر بهتر کدام یک از این سه نور، قلب ما را تسـخیر می کنند و قاهره می شوند؟

جواب این است که شکی نیست که ما به مشاهده عقول می پردازیم زیرا جمالشان فوق بقیه جمال ها است پس نور عقل، قاهر است به این معنا صـحیح است یعنی هم نفساً بر انوار دیگر قاهر است هم بالاضافه قاهر است یعنی هر وقت موجودی «چه انسان چه غیر انسانی» بخواهـد این انوار را مشاهده کند اگر هر سه نور بر او ظاهر شده باشد ترجیح می دهد «بلکه تعیناً به سـمت نور عقلی می رود» که نور عقلی را مشاهـده کنـد و به سـمت نور حسـی و نفسـی نمی رود. ما اگر گاهی نور عقلی را ترجیح نمی دهیم به خاطر گرفتاری ما به این نورهای حسـی است. نور عقلی برای ما مشـهور نیست. اگر مشـهود باشد آن را رها نمی کنیم لـذا گفته شـده که اگر کسـی لـذت تعقل در معقولات را درک کنـد هرگز به محسوسات نمی پردازد. مثل مرحوم خواجه می فرمایـد «این ابناء الملوک من هـذه اللذه» یعنی وقتی یک مطلب عقلی برای او حل می شود خودش را با ابناء مسـلوک مقایسـه می کنـد. خودش را بـا ملوک مقـایسه نمی کنـد چون لـذت ابنـاء ملوک بیشـتر از خود ملوک است زیرا ملوک در عین لـذت ریاست، نگرانی این را دارنـد که ریاست از آنها گرفته شود اما بچه ها بی خیالنـد و فقط لـذت می برنـد. لـذتهای ابناء ملوک، حسـی است و لـذتی که مرحوم خواجه برده است عقلی است در اینصورت می گویـد لـذت عقـل بـا لـذت حس قابل مقایسـه نیست وقتی مشـغول هر دو لـذت است اصـلا لـذت حسـی را لحاظ نمی کند. این به خاطر قاهریت نور عقلی است چون جمال نورعقـل زیـاد است و موجودات تـابع جمال انـد یعنی مایل به جمال است و وقتی دو موجود جمیل در مقابل انسان قرار بگیرد که یکی، خیلی جمیل باشد انسان آن اجمل را رها نمی کند و به سراغ جمیل یا پایین تر از جمیل نمی رود.

ترجمه: بعضی از اقسام نور، نور عقلی اند که قاهر بر انواع اند «مراد از قاهر دو چیز است که بیان کردیم:

۱ _ قاهر بر نفس اند

۲ _ قاهر بالاضافه اند» و این نور عقلی که در خارج از ما موجود است اگربخواهیم نظیر آن را در مراتب نفس خودمان پیدا کنیم باید بالاترین مرتبه نفسی خودمان را انتخاب کنیم و بگوییم به وزان بالاترین مرتبه موجود در خارج است.

اگر بخواهیم خودمان را با عالم وجود و عالم امکان مقایسه کنیم بالاترین مرتبه امکان، عقل است و بالاترین مرتبه نفس ما، عقل بالفعل است که وزانش، وزان عقول در عالم خارج است همانطور که عقل بالفعل در نفس ما بالاترین مرتبه است آن عقول هم در عالم وجود و امکانی در بالاترین مرتبه است پس مرتبه عقل در عالم، مثل مرتبه عقل بالفعل است.

مشاء را ملاحظه می کنید که همیشه عقل مستفاد را بالاترین مرتبه نفس ما قرار می دهند. مرحوم قاضی سعید بالاترین مرتبه نفس ما را عقل بالفعل قرار داده است. به چه مناسبتی این کار را کرده است؟ نکته ای در بحث وجود دارد که باعث می شود بگوییم حق با مرحوم قاضی سعید است و حق با مشاء هم هست و این دو مخالف هم هستند.

عقل مستفاد چیست؟ عقل مستفاد یعنی تعقل صورت، درحالی که نزد قوه عاقله حاضر است اما عقل بالفعل یعنی تعقل صورت، چه این صورت حاضر باشد «که عقل مستفاد هم هست، چه در خزانه باشد و ما امکان ارجاع و احضارش را داشته باشیم که این، عقل بالفعل است و عقل مستفاد نامیده می شود پس عقل بالفعل شامل هر دو است.

ما وقتی از مقدمات بدیهیه که وجود شان در ما مرتبه عقل بالملکه را می سازد استفاده می کنیم به نتیجه نظری می رسیم. عقل ما نسبت به این نتیجه، منفعل می شود و این نتیجه را می یابد سپس به عنوان یک دارایی ذخیره می کند. «ابتدا انفعال است بعداً ذخیره کردن است» بله وقتی ذخیره شده اگر دوباره آن ذخیره را احضار کرد عقل مستفاد می شود پس عقل مستفاد همراه انفعال است و عقل بالفعل اگر چه از انفعال شروع کرده بود اما الان منفعل نیست و دارائی دارد. مرتبه عقل بالفعل، مرتبه چهارم است اما مرتبه عقل مستفاده، مرتبه سوم است چون ابتدا تعقل می کنید و صورت عقلیه را بدست می آورید در اینصورت، عقل مستفاد می شود بعداً که این را ذخیره کنید عقل بالفعل می شود پس عقل مستفاد، جلوتر از عقل بالفعل است بله در بعضی موارد که ذخیره را احضار می کنید ابتدا عقل بالفعل بودید بعداً که ذخیره را احضار کردید عقل مستفاد شدید، در بعضی مراتب، عقل مستفاد درجه چهارم است و عقل بالفعل درجه سوم است به همین جهت است که خود علمای مشاء در بعض تعبیراتشان عقل مستفاد را سوم قرار دادند و در بعض تعبیراتشان عقل مستفاد را چهارم قرار دادند. همچنین عقل بالفعل را در بعض تعبیراتشان سوم قرار دادند و در بعض تعبیراتشان چهارم قرار دادند.

ابتدا که می خواهیم کسب کنیم عقل مستفاد است و بعداً عقل بالفعل است بعد از کسب که می خواهیم احضار کنیم عقل بالفعل ابتدا است و عقل مستفاد بعداً است. این مطلبی است که در کتاب شوارق الالهام در بحث علم در جلد ۴ شده است.

ص: ۶۶۳

الان مرحوم قاضـی سعید عقل بالفعل را عقل چهارم و بالاترین مرتبه قرار می دهد به خاطر بالفعل بودنش است چون سرمایه و دارایی دارد. عقولی که در عـالم عقـل هسـتند بالفعل می باشـند و منفعـل نیسـتند پس جـا دارد که ما مرتبه بالای وجود را که عقولنـد بـا مرتبه بالفعـل خودمـان مقایسه کنیم نه با مرتبه مسـتفاد که یک نوع انفعال دارد مقایسه کنیم.، مرتبه مسـتفاد را برای مرتبه بعدی که نور نفسـی است باید قرار داد. نور نفسی، حالت استفاده و انفعال دارد. نفس به طور کلی، قابل انفعال است. اما عقل، فعال است. پس نور نفسی را با عقل مستفاد اگر همراه کنید صحیح است نور عقلی را باید با عقل بالفعل خودمان مقایسه کنیم نه با عقل مسـتفاد خودمان چون عقل مسـتفاد، حال انفعالی دارد و با نفس، سازگار است و لـذا می گویند مرتبه نفس در عالَم، بمنزله عقل مستفاد در ما است. با این بان، روشن شد که چرا عقل مستفاد را هم مرتبه با نفس خارجی می داند.

«و منه نور نفسی و هو انزل عن الاول و هو فینا بمنزله العقل المستفاد»

نور نفسی از نور عقلی پایین تر است.

ادامه اقسام نور / معرفت پنجم / حدیث سوم / باب هشتم ۹۳/۰۳/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه اقسام نور/ معرفت پنجم/ حدیث سوم/ باب هشتم.

«و منه نورعرشی مثالی متوسط بین التجرد و المادیه وهو فینا بمنزله العقل بالملکه»(۱)

ص: ۶۶۴

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۶۳، س۳.

مرحوم قاضـی سعید فرمودند که نور، مساوق وجود نیست بلکه لازم بعض ماهیات وعارض بعض ماهیات است وبه تبع ماهیات تقسیم می شود چون در جهان ماهیتهای عقلی، نفسی و طبیعی داریم نور هم تقسیم به عقلی، نفسی و طبیعی می شود نور عقلی و نفسـی را بیـان کردیم و گفـتیم نظیر آن در مـا هم وجـود دارد و آن را هم تعیین کردیم. نظیر نور عقلی که در خـارج وجود دارد عقل بالفعل است در وجود ما. و نظیر نور نفسـی که در خارج وجود دارد عقل مستفاد است در وجود ما. و توضیح دادیم که چرا نور عقلی را بمنزله عقل بالفعل می گیریم و نور نفسی را بمنزله عقل مستفاد می گیریم؟ الان سومین نور را توضیح می دهیم.

قسم سوم نور عرشی: عرش چنانچه بعداً گفته می شود جسمیتی خالص است که هیچ صورت و عرضی بر آن وارد نشده است. عرش در لسـان فلاسـفه تطبیق بر فلـک نهـم می شـود. فلـک نهم را فلـک اطلس می داننـد. اطلس به معنـای بی نقش است و معتقدنـد که هیـچ صورت و عرضـی بر این فلک وارد نشـده است و جسـمی خالص است. بعـداً اشاره خواهـد شد که عرش را عبارت از جسم خالص می دانیم و هیـچ صورتی و عرضـی بر آن وارد نشـده است حتی متکمّم هم قرار نمی دهیم یعنی اندازه برای آن تعیین نمی کنیم. چون عرش را تطبیق بر فلک اطلس کردنـد و فلک اطلس هم بی نقش است وهیـچ کوکبی ندارد به

این جهت گفتند عرش عبارت از جسمی است که هیچ صورت و عرضی در آن نیست و خالص است مثل اطلس که خالص از نقش است. این تطبیقاتی که می شود به خاطر اعتقاداتی بوده که داشتند. اگر کسی فلک نهم را طور دیگر تصویر کند آنها می گویند عرش به همان صورت است بعضی می گویند عرش، مرتبه علم خداوند ـ تبارک ـ است بعضی می گویند جسم است البته همه جسم بودن عرش را قبول دارند اما بعضی مقام علم بودنی برای آن قائل بودند که اسم آن عرش است مثل مرحوم صدرا که عرش را مقام علمی خداوند ـ تبارک ـ می داند. عرش را وقتی در عالم طبیعی می آورد جسم می داند ولی وقتی در علم الهی می رود عرش دیگری قائل است می گوید عرش عبارت از مرتبه ای از مراتب علم خداوند ـ تبارک ـ است. قضا و قدر مرتبه دیگری از علم است که آن عرش با این عرش فرق می کند. اما عرش جسمانی را همه قبول دارند و در علم طبیعی عرش جسمانی را بر فلک اطلس تطبیق می کنند یعنی صریحا می گویند اسماء مختلفی که برای فلک نهم است را می شمارند فلک نهم، فلک اقصی، فلک اول، فلک غیر مُکَوکَب، فلک محدد الجهات، فلک اطلس و به لسان شرع، عرش است.

ص: ۶۶۵

عرش دارای نـوری است که بحث مـا دربـاره آن نور است و به خود عرش کـاری نـداریم به نور آن که نور عرشـی می گویند کار داریم بعـداً هم خواهیم گفت که «العرش عندنا محل الاشـباح النور به المثالیه» که در صـفحه ۲۶۴ سطر ۶ می آید. مراد از نور در بحث ما نور عرشـی مثالی است بعداً هم تعبیر به اشباح نوریه مثالیه می کنیم. مثال، موجودی متوسط بین تجرد و مادیت است از ماده خالی است اما از عوارض ماده خالی نیست مثلا مقـدار را دارد لـذا متوسط بین مادیت و تجرد است اما مجرد، هم از ماده خالی است و هم از عوارض ماده خالی است و ماده هر دو را دارد.

نور مثالی از نور نفسی پایین تر است در حالی که نفس را هم گاهی مثالی می گوییم اما مثالی که بر نفس اطلاق می شود غیر از مثـالی است که در اینجـا اطلاـق می شود. مثالی که در اینجا اطلاق می شود عوارض ماده را دارد اما نفس، عوارض ماده را ندارد. درست است که نفس به خاطر ارتباط با ماده بعضـی از حالات ماده به او سرایت می کند و او هم دارای این عارضه می شـود ولی بالمجـاز والعرض می شـود نه بالـذات و الحقیقه. برخلاـف موجـود مثـالی که حقیقهً عـوارض مـاده را دارد نه اینکه عوارض مـاده از اتحـاد بـا مـا ده به او سـرایت کنـد بلکه خودش دارد. بنـابراین وجود مثالی که در اینجا می گوییم پایین تر از وجـود نفسـی است به همین جهت است که مـا وجـود نفسـی را دوم قرار دادیم و وجـود مثـالی را سوم قرار می دهیم بعـداً می فرماید این نور عرشی که در جهان است بمنزله عقل مستفاد در ما می باشد یعنی اگر مراتبی را که ما داریم از بالا حساب کنید و به پایین بیاییـد در سومین مرتبه می بینیـد عقل بالملکه قرار گرفته است. انوار عالم را هم اگر از بالا به سـمت پایین بیایید می بینید در سومین مرتبه نور عرشـی قرار گرفته است. از این جهت مرتبه ی نور عرشـی در عالم خارج مانند مرتبه ی عقل بالملکه در نفس مـا است پس اینکه تعبیر به «بمنزله» شـده یعنی مرتبه هـای آنهـا یکسان است. او در عالم وجود امکانی مرتبه اش سوم است عقـل بالفعـل هم در نفس مـا مرتبه اش سوم است. چون مرتبه آنها یکسان است لـذا این بمنزله آن است. در دو نور قبلی هم می تـوان همین کـار را کرد و گفت اولین مرتبه، نـور عقلی است. در مراتب نفسِ مـا هم اولین مرتبه، عقـل بالفعـل است و بگوییم دومین مرتبه در جهـان خـارج، نور نفسـی است در مراتب نفس ما هم دومین مرتبه عقل مسـتفاد است ولی در دو مورد قبلی مناسب دیگری هم درست کردیم و عقل بالفعل را بالفعل گرفتیم و در عقل مستفاد یک نوع قوه راه دادیم و گفتیم عقلی انفعالی است و نفس را هم گفتیم انفعالی است پس از این جهت نور نفسـیماننـد عقل مسـتفاد شد و نور عقلی هم مانند عقل بالفعل شـد که وجه شـبه دیگری درست شـد تا لفظ «بمنزله» به آن معنا، معنا شود. در این قسم سوم هم خوب است این کار را بکنیم که وجه دیگری برای لفـظ «بمنزله» بیـان شـده باشـد و آن این است که عقـل بـالملکه سـرمایه ی عقل نظری است یعنی نفس در مرتبه عقل بالملکه، قوه برای مراتب بالا است و آنچه را که دارد می توانـد وسـیله بدست آوردن مابعد قرار دهد یعنی عقل بالملکه عبارت از عقلی است که بـدیهیات را ادارک کرده است و این بـدیهیات را می توانـد وسـیله برای کسب نظریات قرار دهد به قول شـما ملکه در اینجا به معنای سـرمایه است یعنی نفسـی که سرمایه برایش هست حال می خواهد با این سرمایه کاسبی کنـد و اموال و منافعی را بـدست بیاورد. یعنی قوه ای است که می خواهد به فعلیت تبدیل شود. نور عرشـی هم اینچنین است چون بالاخره مربوط به عالم جسم است می توانـد صاحب قوه باشـد و این قوه را تبـدیل به فعلیت کند بر خلاف مرتبه ی بالا که اصـلا قوه در آن نبود. در مرتبه دوم، قوه وجود داشت و منفعل می شـد اما در مرتبه سوم، وجود قوه خیلی واضح اسـت چون مربوط به جسم است مثـل عقـل بـالملکه. پس مرتبه هـا از این جهت هم به وزان هم هسـتند یعنی نور عرشـی بمنزله عقل بالملکه در ما است.

توضیح عبارت

«و منه نور عرشی مثالی متوسط بین التجرد و المادیه»

از جمله نورهایی که در عالم، وجود دارد نور عرشی مثالی است. نور عرشی است یعنی این نوری است که مربوط به عرش است نه اینکه در عرش حلول کرده باشد مثل نور نفس ما که مربوط به بدن است اما معنایش این نیست که حلول کرده است. اگر چه بعضی از منجمین معتقدند که آن نور عرش هم در عرش حلول کرده است ولی از ابن سینا به بعد معتقد شدند که نور عرشی «یعنی نفس فلك اطلس» در بدنه خودش حلول ندارد بلکه مرتبط به بدنه او است.

عبارت «متوسط بین التجرد و المادیه» توضیح «مثالی» است یعنی هر مثالی اینگونه است که متوسط بین تجرد و مادیت است.

«وهو فینا بمنزله العقل بالملکه»

نور عرشی در جهان خارج بمنزله عقل بالملکه است مراد از «فینا»، جهان خارج است.

صفحه ۲۶۳ سطر ۵ قوله «و منه نور هیولانی»

قسم چهارم نور هیولانی: این نور خودش، صرف است. در قسم قبلی گفتیم محلش، جسمیت صرف است و هیچ صورت و عرضی ندارد قهراً نوری هم که متعلق به آن محل بود اینچنین بود. اگر محل، صورت و عرض نداشت آن نور که بالاتر از محلش بود به طریق اولی صورت و عرض ندارد. اما در قسم چهارم می گوییم خود نور، صورت و عرض ندارد نه اینکه محلش را بگوییم صورت و عرض ندارد در اینصورت برای نور محل قائل نمی شویم مرحوم قاضی سعید می فرماید این نور در جهان خارج وجود دارد واگر بخواهید نظیر آن را در ما بیابید همان عقل هیولانی است که صرف است و هیچ صورت و عرضی بر آن وارد نشده است. البته بعداً خواهیم گفت این نورها بعداً که متنزل شوند اتفاقاتی برای آنها می افتد مثلا همین نور محض و صرف وقتی پایین می آید دارای صورت و عرض می شود چون وقتی تنزل کند از آن صرافت بیرون می آید بقیه هم همینگونه هستند که وقتی تنزل کنند خاصیت تنزل برای آنها حاصل می شود.

توضیح عبارت

«و منه نور هیولانی فی صفاء القابلیه المحضه و النوریه الصرفه الغیر المشوبه بالصور و الاعراض الجسمانیه»

کلمه «الجسمانیه» صفت برای «صور و اعراض» هر دو است.

یکی از اقسام نور، نور هیولانی است که در صفاءِ قابلیتِ محضه است.

اضافه «صفاء» به «القابلیه» اضافه صفت به موصوف است یعنی قابلیتی که صاف است و فقط قابلیت است و چیز دیگری نیست.

بدنبال آن هم تعبیر به «المحضه» می کند. این لفظ «المحضه» برای تأکید است یعنی قابلیتِ خالص و صاف است.

«و النوریه الصرفه»: کلمه «الصرفه» را با عبارت «الغیر المشوبه...» معنا می کند یعنی تنزلاتش، مشوب می شود ولی خودش، مشوب نیست.

هیچ صورت و عرض جسمانی بر او وارد نیست.

«و هو فینا بمنزله العقل الهیولانی»

این نور هیولانی در ما بمنزله عقل هیولانی است که عقل هیولانی می تواند تمام صور را بپذیرد و با پذیرشِ صورت، ترقی کند. این نور هیولانی می تواند تنزل کند و با تنزل، صورتِ جسمانی و اعراض جسمانی را بپذیرد.

صفحه ۲۶۳ سطر ۷ قوله «و منه نور حسی»

قسم پنجم نور حسی: نور حسی در جهان وجود دارد که البته تفاوتِ درجات دارد مثلاً نور خورشید حسی است نور شمع هم حسی است. ولی واضح است که بین این دو تفاوت درجه وجود دارد. سپس درباره نور حسی توضیح می دهند و سه مطلب درباره نور حسی گفته می شود.

مطلب اول: نور حسی، مرکز انوار حسیه است . البته مراد نور حسی است که برای شمس باشد نه مطلق نور حسی. شمس در بین انوار حسیه، مرکز برای انوار حسیه است. همانطور که عقل، مرکزِ دوائرِ عقلیه است و تمام نورهای حسی و معنوی از آن مستفاد می شوند. بیان کردیم که یک عقل کلی داریم که در مرکز قرار گرفته و بقیه عقول جزئیه دوائر را تشکیل دادند. همچنین شمس در مرکز انوار حسیه قرار گرفته و بقیه انوار حسی در دوائر قرار گرفتند پس شمس مرکز همه نورهای حسی می شود همانطور که عقل کلی، مرکز تمام نورهای عقلی است. این یک تشبیه است.

مطلب دوم: عقل، شمسِ عوالم عقلیه است و خورشید در این دنیا، شمس برای سماوات جسمانیه است. همانطور که عقل، شمس سماواتِ عالی است. خورشید شمسِ سماوات جسمانی است.

مطلب سوم: همانطور که همه انوار علویه از شمسِ عقلی استفاده می کنند همه انوار حسیه هم از شمسِ حسی استفاده می کنند.

مطلب سوم را هم می توان نتیجه مطلب دوم قرار داد و دومی را می توان نتیجه اولی گرفت.

نکته: در دایره ی عقلی مرکز، محیط است و در دایره ی حسی مرکز، محاط است و آن خط، محیط است وقتی ما می گوییم عقل در مرکز قرار گرفته یعنی به همه احاطه کرده است ولی وقتی می گوییم خورشید در مرکز قرار گرفته یعنی منظور ما این نیست که به همه احاطه کرده باشد بلکه اشیایی در اطراف او احاطه کردند و از نور او بهره می برند.

توضیح عبارت

«و منه نور حسی علی تفاوت درجاته»

قسم پنجم نور حسی است بنابر تفاوت درجاتش.

«فکما ان العقل الکلی مرکز للدوائر العقلیه»

از اینجا نور حسی را با نور عقلی مقایسه می کنند و می فرمایند همانطور که عقل کلی مرکز دوائر عقلیه است «قبلاً گفتیم تمام عقول تنزل عقل کلی هستند او یک شخص است ولی کلّیِ سِعِی است و تمام عقول بعدی او او تنزل کردند» که دوائر عقلیه را عقول بعدی تشکیل دادند و تمام عقولِ بعدی به دور این مرکز جمع شدند.

ص: ۶۶۹

«و منه یستعیر کل ذی نور من العوالم العلویه و السفلیه»

هر ذی نوری، نورش را از عقل کلی عاریه می گیرد چه آن ذی نور از عوالم علویه باشد چه از عوالم سفلیه باشد.

«کذلک الشمس المحسوسه مرکز الانوار الحسیه»

شمسِ محسوس هم مرکز انوار حسیه است. شمس در مرکز قرار گرفته و بعداً خواهیم گفت که بقیه نورها، از او کسب نور می کنند.

«فهی کشمسه القلاده للدوائر الجسمیه»

«قلاده» در اینجا به معنای گردنبند است «شمسه» به طور کلی عبارت از شیء است که بمنزله قبّه باشد مثلاً گاهی نگین را ملاحظه می کنید و روی صفحه ای می گذارید آن نگین نسبت به این صفحه، شمسه شمرده می شود گاهی هم دایره ای روی صفحه می کشید آن هم شمسه حساب می شود. بر روی گردنبندها گاهی در وسط گردنبند می بیند نگین گذاشتند و دور آن، دایره های متعدد کشیدند که متحد المرکز ند و مرکز همه آنها همان شمسه است. حال آن شمسه می خواهد به صورت قُبّه بر روی گردنبند باشد یا به صورت دایره دیگر باشد.

شمسه قلاده، به آن دایره ی درون این دوائر گفته می شود یا به آن نگینِ موجود بین این دوائر گفته می شود. حال می گوید شمس هم مثل شمس قلاده است که تمام موجوداتی که نور حسی دارند او را احاطه کردند و او در مرکز است و از همه اطرافش به این دوائر نور می دهد و موجوداتِ دیگر که در اطراف این دوائر قرار گرفتند کسب نور می کنند. این شمسه قلاده معنای لغویش مراد است که بیان شد.

ص: ۶۷۰

ترجمه: شمس مثل شمسه قلاده هست برای دوائر جسمیه که دور این شمسه بر روی گردنبند رسم می شوند «خورشید هم در جهان خارج چنین وضعی دارد که در مرکز قرار گرفته و تمام آنچه که نور کسب می کنند دور تا دورِ او واقع شدند.

«فالنور العقلی هو شمس سماوات العوالم العلویه»

معنای این عبارت روشن است.

«کما ان التی عندها هی شمس السماوات الجسمانیه»

«التی عندنا» مراد انوار حسیه است یا خورشید که نور حسی دارد شمس سماوات حسیه است. اما از نور عقلی تعبیر به شمس سماورات می کند می توانست به جای نور عقلی، تعبیر به خود عقل کند چون در اینجا تعبیر به «التی عندنا» کرد که مراد خود شمس است یعنی خود شمس، شمس سماوات جسمانیه است. در عبارت قبلی هم می توانست بگوید خود عقل، شمس سماوات علویه است ولی تعبیر به نور عقلی کرد چون نور عقلی با عقل فرقی ندارد اما نور شمس با شمس احتمالاً فرق دارد. اینکه گفتیم «احتمالاً فرق دارد» به خاطر این است که ذات شمس را باید چه چیز بگیرید؟ قدیمیها معتقد بودند که ذاتِ جسم، جسمی است قابل، که نور از مفیض به او داده می شود و آن را عین نور قرار نمی دادند لذا شمس، عین نور نیست پس نمی توان به جای شمس، تعبیر به نور شمسیه کرد بلکه باید تعبیر به خود شمس کرد اما در عقل، چون عین نور عقلیه است به جای خورشیدِ عقل، تعبیر به نور عقل می شود یا به جای تعبیر از خود عقل، نور عقل گفته می شود.

ص: ۶۷۱

«فکما ان جمیع الانوار الحسیه یستفید انوارها من هذه الشمس المحسوسه علی تفاوت طبقاتها کذلک کل الانوار العلویه انما یکتسب انوارها من تلک الشمس العقلیه»

«فاء» که بر «کما» در آمده نشان می دهد که «کما ان جمیع... » را نتیجه برای «کما ان التی عندنا...» گرفته است.

ترجمه: همانطور که جمیع انوار حسیه، انوار خودشان را از شمس محسوسه استفاده می کنند با تفاوت طبقاتی که برای انوار حسیه است همچنین همه انوار علویه انوار خودشان را از شمس عقلیه کسب می کنند با تمام تفاوتی که بین انوار علویه است.

خلاصه معرفت پنجم در تعریف نور و اقسام آن/ ۲ _ معرفت ششم/ حدیث سوم/ باب هشتم. ۹۳/۰۳/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ۱ _ خلاصه معرفت پنجم در تعریف نور و اقسام آن/ ۲ _ معرفت ششم/ حدیث سوم/ باب هشتم.

«و ملخص هذا الکلام: ان ها هنا نورین قائمین بذاتیهما»(۱)

اقسام نور را توضیح دادیم و نور را به ۵ قسم تقسیم کردم و تمام اقسام را توضیح دادیم معلوم شد که از این ۵ قسم، ۴ تا وجود حسی ندارند و پنجمی، وجود حسی دارد. آنها که وجود حسی ندارند ۴ مرتبه برای آنها هست که هر کدام از مراتب، از نوعی تجرد برخوردارند. بعضی تجرد عقلی دارند و بعضی تجرد نفسی دارند در هر صورت همه آنها تجرد دارند لذا هیچکدام را نور حسی حساب نکردیم. اگر نور حسی باشند باید مادی باشند تا به حس در بیایند اگر حسی نیستند پس مجردند یا اگر مجردند و از نحوهای تجرد برخوردارند حسی نیستند. الان مرحوم قاضی سعید اشاره می کند که آن ۵ قسم در واقع همین دو قسم است که گفته شد یعنی در خارج دو نور وجود دارد:

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۶۳، س۱۴.

۱ _ نورحسی

۲ _ نور غیر حسی.

سپس در پایان عبارت، آن ۲ تا را هم یکی می کند ومی فرماید نور حسی، صنم و تنزل نور عقلی است. پس در خارج یک نور بیشتر وجود ندارد یعنی یک حقیقت نوریه داریم که مراتب مختلف دارند. در چهارمرتبه آنها را مجرد حساب می کنیم با تفاوت تجردی که دارند و در یک مرتبه آن را حسی حساب می کنیم. سپس در ضمن آن توضیح می دهند که این دو نور که یکی حسی و یکی غیر حسی است منشا بقیه انوارند یعنی تمام انوار حسی از خورشید است و تمام انوار عقلی و غیر حسی، از عقل است یعنی آن ۴ مرتبه ای که غیر حسی به حساب آمد اصل آنها همان نور عقلی بعداً که به حسی می رسیم می گوییم

این نور، حسی است. بقیه انوار که توضیح آنها را ندادیم از همین نور حسی گرفته شده اند.

خورشید را ملاحظه کنید که آیا منشا پیدایش آتش بر روی زمین است؟ نور حسی منحصر در خورشید نیست. نور شمع و لامپ و ... هست آیا این نورها مستند به خورشید می شوند؟ ظاهر کلام مرحوم قاضی سعید این است که تمام انوار حسیه از خورشید گرفته شدند. انوار حسیه از قبیل ماه و سیارات از خورشید گرفته شدند و حرفی در آنها نیست و اساس انوار حسیه همان ها است. اگر مرحوم قاضی سعید منظورش از انوار حسیه ی مکتسبه، آنها باشد هیچ صحبتی و سوالی نداریم و کلام ایشان صحیح است اما آنچه مهم است اینکه آتش و شمع و چیزهای دیگر که بر روی زمین هستند و انوار می باشند شاید کسی فکر کند که اینها از خورشید گرفته نشدند آیا می توان گفت این انوار حسی از خورشید گرفته شدند یا نمی توان گفت. دو نور حسی بر روی زمین وجود دارد:

۱ ـ آتش

۲ ـ برق

برق، جدید کشف شده و در زمان مرحوم قاضی سعید نبوده است. منشا آتش ممکن است گوگرد باشد و ممکن است منشا آن، انفجار بعضی عناصر کشف شده ی جدید باشد ولی همه اینها بالاخره نوعی آتش اند. اگر چه اینها با یکدیگر اختلاف دارند ولی بالاخره نوعی آتش اند. آیا اینها از خورشید درست شدند یا مستقل از خورشید هستند؟

آتشی که بسیط است و در کره چهارم از کرات چهارگانه عالم کون و فساد واقع شده مسلماً از خورشید گرفته نشده زیرا یکی از عناصر بسیطه است که به صورت مستقل خلق شده است ولی مدبّر آن، عقل فعال است و عقل فعال کاری به فلک چهارم که مربوط خورشید است ندارد. پس خورشید در آتشی که بسیط است و کره نار را تشکیل می دهد دخالتی ندارد. آقایان معتقدند که که آتش بر روی زمین پاره ای از آتش بسیط نیست. هوایی که ما استنشاق می کنیم پاره ای از همین هوای بسیطی است که کره هوا را تشکیل داده. آب و خاک هم همینطور است. اما در مورد آتش معتقدند که بخشی از آتش در کره نار به زمین نرسیده است و در جای خودش قرار دارد. سوال این است که آتش های زمینی از کجا آمدند؟

احتمال می دهد از ذخیره گرمایی که خورشید تولید می کند ایجاد شود و مانعی ندارد. ماده ای مثل گوگرد قابلیت جذب حراتش زیاد است او حرارت خورشید را در خودش جذب می کند و ذخیره می کند و یک روزی هم بروز می دهد. ماده ی فلان عنصر هم همینطور است اما ماده خاک و آب اینطور نیست و خیلی جذابیت حرارت ندارد. اینها تولید آتش نمی کنند چون ذخیره نکردند تا تولید کنند شاید بتوان قرائنی هم بر اثبات آن آورد.

فرق بین خاک و سنگ چیست؟ هر دو خاک هستند ولی در سنگ موادی وجود دارد که بر اثر جذب نور خورشید سفت می شود و خاک آن حالت را ندارد و به صورت کلوخ می شود یعنی اگر آب بر روی خاک ریخته شود و بعداً خورشید بتابد تولید کلوخ می کند اما آن خاکی که سنگ می شود موادی در آن وجود دارد «خود ماده فرق می کند به طوری که» نور خورشید را می گیرد و سفت می شود البته خود خاک هم حرارت را قبول می کند ولی بعداً آن را رها می کند لذا وقتی خورشید غروب کرده و دست بر روی زمین می گذارید می بینید زمین گرم است. لذا ماده ها فرق می کنند.

بحث ما در نور است نه حرارت لذا آتش اگر نور تولید می کند شاید آن نوری است که از خورشید گرفته. البته جزمی نیست ولی احتمالش است. احتمال اینکه مرحوم قاضی سعید به این مساله توجه نکرده باشد و نظرش به کسبیاتِ فلکی مثل ماه و سیارات دیگر باشد زیاد است. در اینصورت وقتی مرحوم قاضی سعید می فرماید تمام نور های کسب شده، از خورشید می باشند. این حرف، صحیح است.

پس تمام نورهای عقلی، مکتَسب از یک نور است و تمام نورهای حسی هم مکتَسب از یک نور است به قول ایشان، هر نور کسبی، از مشاکل خودش نور را کسب می کند آن که نور عقلی می خواهد از مشاکل خودش که عقل است کسب می کند و آن که نور حسی می خواهد از مشاکل و مجانش خودش که خورشید است کسب می کند یا به تعبیر دیگر مکتسبِ هر کدام از جنس خودش است نور حسی که مکتَسب از خورشید است از سنخ نور خورشید است نور عقلی مکتَسب از عقل است از سنخ عقل است.

ص: ۶۷۵

توضیح عبارت

«و ملخص هذا الکلام: ان ها هنا نورین قائمین بذاتیهما»

«هاهنا» یعنی در عالم وجود.

درست است که ۵ قسم نور داریم ولی در واقع دو نور وجود دارد که قائم به ذات هستند.

قائم بذاته به چه معنی است؟ آیا مراد جوهر است؟ می گوییم خیر چون مرحوم قاضی سعید، نور را جوهر نمی داند. منظور از قائم بذاته نور اصلی است که در مقابل کسبی می باشد. دو نور قائم بذاته وجود دارد اما بقیه، کسبی هستند. پس قائم بذاته در اینجا در مقابل عَرَض نیست که به معنای جوهر باشد.

«و باقی الانوار انما یکتسب منهما کلّ شکل من مشاکله»

هر شکلِ نور از مشاکل خودش گرفته می شود یعنی آن نور که نور عقلی است از مشاکل خودش که عقلی است گرفته می شود یعنی نور عقلی از حسی گرفته نمی شود و همینطور نور حسی از عقلی گرفته نمی شود.

«و کلٌّ جنسُ مجانسه»

مرحوم قاضی سعید می توانست بگوید «کل جنس من مجانسه» ولی نگفته.

ترجمه: هر یک از این کسبی ها، همجنسِ مجانس خودش است.

«و کثیرا ما قد قرع سمعک فیما سلف ان العالم الحسی انما هو صنم للعالم العقلی»

تا اینجا مرحوم قاضی سعید آن ۵ نور را دو تا کرد. حال با عبارت بعدی می خواهد آن دو مورد را هم یکی کند و بگوید این خورشید که نور حسی است تنزل نور عقلی می باشد و تنزل چیزی غیر از آن نیست بلکه از حیث و وجهی، غیر از آن می شود ولی از وجه دیگر، همان چیز است که تنزل کرده است پس می توان گفت از اول تا آخر فقط یک نور در جهان است ولی با مراتب مختلف است که مراتب نازلش، نور حسی می شود.

ص: ۶۷۶

مرحوم قاضی سعید اینگونه وارد بحث می شود و می فرماید تمام آنچه که در اینجا است تنزل آن چیزهایی است که در بالا قرار دارد یکی از چیزهایی که در اینجا قرار دارد، نور است پس این نور هم تنزلِ بالا-یی ها است یعنی قانون کل وجود دارد که هر چه در عالم ماده است تنزل آن چیزی است که در عالم بالا قرار دارد یکی از چیزهایی که در عالم ماده است صنم و تنزل آن چیزی است که در عالم بالا قرار دارد پس خورشید هم تنزل نور بالا است. اگر خورشید، تنزل نور بالا است پس دو نور در عالم وجود ندارد بلکه یک نور وجود دارد.

ترجمه: به گوش تو خورده «و به گوش تو کوبیده شده» در مطالب گذشته ی ما «یعنی بارها این مطلب را از خود ما شنیدی» که کلِّ عالمِ حسی «چه خورشید چه غیر خورشید» صنم «مراد از صنم، تنزل تجسّم عالم عقلی است عالم عقلی وقتی جسم می شود صنم برای بالا می شود. صنم به معنای تنزل و نمود و تجسم می آید» برای عالم عقلی است.

«فهذه الشمس التی عندنا انما هی اثر من آثار الشمس التی فوقها فلیس هاهنا الا نور واحد فتبصر»

این خورشید که در نزد ما است از آثار شمسی است که فوق این خورشید است که آن، شمس عقلی است پس در عالم وجود نیست مگر نور واحد.

صفحه **۲۶۳** سطر ۱۸ قوله «السادسه»

ص: ۶۷۷

معرفت ششم: قبلاـ اشاره کردیم و یکی از موارد اشاره در همین بحث امروز است که ۵ نور به دو نور برگردانده شد. وقتی ۵ نور به دو نور بر می گردد یعنی آن ۴ نور اولی، یکی هستند. وقتی ۴ نور اول یکی شوند معلوم می شود آن ۴ نوری که در روایت آمده «که عبارتند از نور کرسی ــ عرش ــ حجاب ــ ستر» یکی هستند یعنی همه عقلی هستند و طبقات انوار عقلی و انوار فوقانی اند که این نور حسی تنزل آنها است. پس از اشاراتی که ما کردیم برای شما روشن شد که آن ۴ نور اوّلی و به طور کلی ۴ نوری که در روایات آمدند از انوار عالیه هستند نه حسیه. اینکه ما یکبار می گوییم «انواری که در روایت آمدند» و یکبار می گوییم «انوار چهار گانه ای که ما گفتیم» به خاطر این است که بین این دو فرق است. چون نور عقلی در روایت نیامده. در روایت تا نور نفسی ذکر شده است لفظ «ستر» که امام علیه اسلام ذکر کردند نور نفسی است پس این ۴ نوری که ما ذکر کردیم با ۴ نوری که امام علیه السلام ذکر کردند فرق می کند یکی از این ۴ تا اصلا در کلام امام علیه السلام نیامده است که توضیح این بعداً داده می شود.

باید این ۴ نور را توضیح بدهیم تا معلوم شود که از انوار عقلیه و ما فوق نور حسی و نور خورشیدند.

مرحوم قاضی سعید می فرماید اگر از اهل بشارت باشی اشاره برای تو رسید و تو این اشاره را درک می کنی.

بشارت را در اینجا می توان به چند صورت معنا کرد. شاید همه آنها به یک جا بر گردد:

معنای اول بشارت: بعضی را به جنت بشارت دادند. اینها چه کسانی هستند؟ کسانی هستند که صاحب عقل عملی اند. قبیح و حسن را تشخیص دادند و بر طبق تشخیص خودشان عمل کردند و کسی که صاحب عقل عملی باشد چون عقل عملی، چهره دیگری از عقل است پس صاحب آن چهره نظری هم خواهد بود. اگر کسی صاحب عقل عملی باشد صاحب عقل نظری هم هست و کسی که صاحب عقل نظری باشد خیلی از مطالب را با اشاره درک می کند پس اگر کسی اهل بشارت باشد اهل اشاره هم هست. یعنی اشاره برای کسانی است که اهل بشارت باشند یعنی اشاره را صاحبان عقلِ نظری می فهمند و صاحبان عقل نظری، صاحبان عقل عملی اند و صاحبان عقل عملی، بشارت به جنت داده شدند. این یک معنا شد که بشارت را بشارت به جنت گرفتیم.

معنای دوم بشارت: بشارت به این معنا است که به طور کلی گفته می شود عنایت ازلیه برای بعضی از قبل زمینه را آماده کرده که در اصطلاح می گویند «هذا الشخص سبقت له العنایه الازلیه» یعنی عنایت ازلیه برای او از پیش، زمینه را آماده کرده است. عنایت ازلیه، فیض است وقتی از قبل برای کسی آماده باشد یعنی فیض به او داده شده است و کسی که فیض به او داده شده «آن هم فیضی که تعیین نمی کنیم» شامل فیض نظر هم می شود چون به طور مطلق تعبیر به «فیض» می کند و کسی که فیض نظر به او افاضه شده اشاره کافی است. اگر تو از اهل بشارت هستی و بشارت به جنت داده شدی یا بشارت به سبق عنایت ازلیه داده شدی اگر اشاره شود اشاره را درک خواهی کرد.

ص: ۶۷۹

توضیح عبارت

«السادسه، قد سبقت لک الاشاره ان کنت من اهل البشاره ــ الی ان المراتب الاربع التی فی الخبر من نورالکرسی و العرش و الحجاب و الستر انما هی طبقات الانوار العالیه و الاضواء الشریفه»

برای تو اشاره سبقت گرفت که آن را دریافت کردی اگر از اهل بشارت باشی.

این ۴ مورد هیچکدام نور حسی نیستند و همه انوار عالیه و اضواء شریفه اند اینکه تعبیر به «الشریفه» کرده نه به خاطر این است که ما نور خورشید را شریک ندانیم اگر نور خورشید با بالایی مقایسه نشود شریف است چون همه خلقت، شریف است اما وقتی نور خورشید با بالایی مقایسه شود به آن خسیس گفته می شود.

«و الآن نبین لک حقائقها»

الان حقایق این ۴ نور را برای شما توضیح می دهم. حقایق ۴ گانه ای که مرحوم قاضی سعید می خواهند توضیح بدهند در واقع چیزهایی را توضیح می دهد که در ذهن ما آشنا هستند سپس نور را به آنها اضافه می کند. کرسی و عرش و طبیعت و نفس را توضیح می دهد و نور اینها عبارت از نور کرسی نور عرش و نور حجاب و نور ستر می شود «حجاب به معنای طبیعت است و ستر هم به معنای نفس است» قبل از توضیح این ۴ نور باید مراتب وجود امکانی بیان شود. مراتبی که بعض از آنها در فلسفه مطرح نیست ولی عرفان آنها را قبول دارد. از بالا به سمت پایین می آییم و می گوییم اولین مرتبه، مرتبه عقل است که چون نورش قابل مقایسه نبوده امام علیه السلام اصلا در روایت مطرح نکردند امام علیه السام در روایت فرمودند «جزئی از ۷۰ جزء این نور» یعنی تجزیه کردند و برای آن، اجزاء و مراتب درست کردند سپس یک جزء آن را انتخاب کردند و در ادامه، همه مراتب را با نور خورشید مقایسه کردند. نور خورشید یک هفتادم نور کرسی است و نور کرسی یک هفتادم نور عرش است و نور عرش یک هفتادم نور حجاب است نور حجاب یک هفتادم نور ستر است و دیگر نفرمودند که نور ستر یک هفتادم نور عقل است اصلا عقل را در مقایسه ذکر نکردند چون نورش اینقدر شدید است که قابل مقایسه نیست لذا اصل در روایت نیامده است.

ص: ۶۸۰

پس مرتبه اول، مرتبه عقل است که نور آن در روایت نیامد و خیلی هم با آن کاری نداریم مرتبه دوم، مرتبه نفس کلی است «نه نفس ما انسانها چون نفس همه انسانها تنزل آن نفس کلی است. هر نفسی که در جهان ماده است تنزل همان نفس کلی است در این جهان که ما نفس نباتی و حیوانی و نفسانی داریم همه آنها تنزل آن نفس کلی است بعد از نفس کلی، نوبت به طبیعت کلیه می رسد. همه موجودات دارای طبیعتند مثلا طبیعت انسان، انسانیت است و طبیعت درخت، نوع خاص درختی که می باشد هست. اما یک طبیعت کلی داریم که تنزلش بدهی این طبیعت خاص می شود و اگر یک تنزل دیگر بدهی طبیعت خاص دیگر می شود یعنی همه این طبایع جزئیه که در جهان هستند تنزل آن هستند. کانّه این طبیعت، همه طبیعتها را مشتمل است «چون ترکیبی در آن وجود ندارد لذا از لفظ _ کانه _ استفاده کرد» و هر طبیعتی را که بخواهد تنزل مید هد.

مراد از طبایع جزئیه، جزئی نسبت به او است و الا یکی از طباع جزئیه، طبیعت انسانیت است که جزئی نیست بلکه این همه افراد دارد به نسبت به بالایی جزئی می شود.

پس همانطور که نفوس تنزل آن نفس کلی اند طبایع جزئیه هم تنزل آن طبیعت کلی ا ند.

طبیعت، جسم نیست بلکه صورت است نه اینکه صورتی باشد که حالّ در ماده باشد. اصلا نمی تواند در ماده حلول کند بلکه یک صورت و یک موجود بالفعل است پس طبیعت، جزء غیر مادیات شد حال به عرش می رسد و می گوید عرش چیست؟ عرش، جسمیت خالص است.

ص: ۶۸۱

پس در ابتـدا عقل بود بعداً نفس بود سـپس طبیعت بود تا اینجا اصـلا جسم مطرح نیست سـپس چهارم عرش است که از اینجا جسم مطرح می شود. از عرش، جسم مطرح می شود در کرسی هم جسم است اما عرش، جسمیت است نه جسم. جسم، مرکب از ماده و صورت جسـمیه است ولی عرش، ماده ندارد و فقط جسمیت است ولی جسمیت خالصه است. جسمیتی است که هیچ صورت نوعیه یـا عرضـی به آن داده نشـده است، تشبیه می کننـد به جسـمیتی که در عـالم عناصـر موجود است اما نه به وجود مسـتقل بلکه در ضمن اجسام است. صورت جسمیه را نگاه کنید که در تمام موجوداتی که در عالم ما هستند همه آنها یکسان است همـانطور که مـاده، هیولاـی اُولی است و در همه موجـوداتِ عـالم کـون و فسـاد است. در موجـودات عنصـری، هیولی و صورت جسـمیه مشترک است. کمِّ صورتهای جسـمیه که معیّن صورتهای جسـمیه انـد متفاوتنـد یعنی این جسم با آن جسم در اصـل صورت جسـمیه فرقی ندارنـد چون صورت جسـمیه به معنای قابل ابعاد ثلاثه است و قابل ابعاد ثلاثه در این جسم با قابل ابعاد ثلاثه در آن جسم فرق ندارد چون صورت جسـمیه، اندازه معیّن ندارد و با همه صورتهای جسـمیه می سازد بعداً عارضی به نـام جسم تعلیمی به صورت جسـمیه عـارض می شود که به آن، انـدازه معین می دهـد وبعـداً شـکل می دهـد. پس صورت جسـمیه یـک صـورت مشـترک است و در تمـام اجسـامِ عـالم کون و فسـاد یـک صورت جسـمیه وجود دارد ولی این صورت جسمیه به تنهایی موجود نیست کنار آن صورت نوعیه است و کنار صورت نوعیه عوارض شخصیه است.

ص: ۶۸۲

در عالم، صورت جسمیه ی خالص پیدا نمی شود ولی اگر بخواهید این صورت جسمیه را خالص کنید می بینید یک صورتِ قابل ابعاد ثلاثه در می آید که بُعدِ معین در آن نیست و هیچ نوعِ خاصی را هم همراه ندارد نه صورت انسانی همراهش است نه صورت شجری نه فرسی و ... است. هیچ صورت از صورتهای نوعی و هیچ عرضی همراهش نیست و جسمِ خالص است آن هم صورت جسمیه خالص است یعنی ماده هم ندارد و در خارج موجود است که اسم آن را عرش می گذاریم. این که تمام اجسام «حتی اجسام فلکی» از او می آیند مثالی که می زدیم در اجسام عنصری بود این عرش که می گوییم صورت جسمیه است که حتی تامین کننده اجسام فلکی هم هست که به این عرش می گوییم و هیچ صورت از صور نوعیه در آن نیست نه صورت فلک اول را دارد نه صورت فلک دوم را دارد و در عالم عنصر نه صورت جسم انسان را دارد نه صورت جسم شجر را دارد بلکه یک صورت جسمیه خالص است که به آن عرش می گوییم. این، مرتبه چهارم عالم است اما در کرسی می گوییم صورت جسمیه ای است که صور نوعیه را گرفته ولی مشتمل بر همه صور نوعیه است اما چگونه مشتمل بر همه صور نوعیه است؟

یا به این معنا که همه را دارد یا به این معنا که اجمالِ همه را دارد و اگر صورت نوعیه در جهان ما وجود دارد از آنجا تنزل می کند.

این ۵ مرتبه بود که بیان شد. از این مرتبه که پایین تر بیایی که مرتبه ششم است عالم اجسام است که از فلک شروع می شود به زمین ختم می گردد. این عالم اجسام، ششمین مرتبه است پس مراتب به این صورت شد که از عقل به نفس می آیید. از نفس به طبیعت می آیید. از طبیعت به جسمیت صرفه می آیید. از جسمیت صرفه به جسمیت متکمّمه می آیید. «متکمّمه یعنی اندازه پیدا کرده یعنی کمّ بر او عارض شده و اندازه اش را معین کرده و متصوّره بحقایق الصور است یعنی دارای صورت است اما حقایق صور در آنجا است یعنی اگر حقیقی را تنزل بدهی صورت بدن انسان می شود و اگر تنزلش بدهی صورت بدنه درخت و امثال ذلک می شود» بعد از جسمیت متکمّمه، عالم اجسام است. این ۶ مرتبه که ما به مرتبه ششم و اول آن کاری نداریم اما ۴ مرتبه وسط را امام علیه السلام در کلام خودشان آوردند و از پایین به سمت بالا می روند مثل کرسی، عرش، حجاب، ستر.

ادامه توضیح نور کرسی و نور عرش و نور حجاب و نور ستر/ معرفت ششم/ حدیث سوم/ باب هشتم ۹۳/۰۳/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه توضیح نور کرسی و نور عرش و نور حجاب و نور ستر/ معرفت ششم/ حدیث سوم/ باب هشتم.

«ف النور الکرسی هو نور الجسمیه المتکمه المتصوره بحقائق الصور الظاهره فی نوعیات الاجسام»(۱)

ص: ۶۸۴

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۶۴، س۱.

در معرفت ششم مرحوم قاضی سعید تصمیم گرفتند ۴ نوری که در روایت آمده توضیح بدهند که عبارتند از نور کرسی و نور عرش و نور حجاب و نور ستر. ولی برای توضیح نورِ این ۴ مورد ابتدا باید خود این ۴ مورد توضیح داده شود یعنی ابتدا کرسی و عرش و حجاب و ستر باید شناخته شود سپس شناخت نور و کرسی و عرش و حجاب و ستر به راحتی شناخته می شود.

بیان کردیم قبل از ورود در بحث باید ترتیب موجودات در عالم خارج را ملاحظه کنیم. این ترتیب را در جلسه قبل اشاره کردیم و گفتیم عقل در مرتبه اول موجودات امکانی قرار دارد سپس نوبت به نفس می رسد بعداً مرتبه طبیعت است و سپس مرحله جسمیتِ صرف است و مرتبه پنجم، جسمیتِ متکمِّم است و مرحله ششم همین اجسام خارجی است که ملاحظه می کنید که از فلک شروع می شود و تا عالم عنصر هست توضیحاتی هم داده شد الان و ارد توضیح کرسی می شویم.

توضیح کرسی: کرسی، جسمیتِ متکمِّم است، جسمیت را در جلسه گذشته بیان کردیم که بر دو قسم است:

۱ _ صرفه

۲ _ متکمّمه.

شما در عالم ما ده و عالم عنصر، صورت جسمیه را ملاحظه کنید. این صورت جسمیه، حلول در ماده دارد و معروضِ جسم تعلیمی است که جسم تعلیمی همان کم متصل است هیچ وقت صورت جسمیه از کم متصل خالی نمی شود مثلاً مُوم را ملاحظه کنید که می بینید بُعد دارد و بُعدش همان صورت جسمیه آن است اما این بُعد، معیّن است و این تعیّنِ بُعد، همان کمیتش است. اصلِ بُعد، صورت جسمیه است اما تعیّن بُعد، همان کمیتش است. رابطه جسم طبیعی و جسم تعلیمی هم همین است که جسم طبیعی که قوامش به صورت جسمیه است مبهم می باشد اما جسم تعلیمی، تعینِ این مبهم است و همیشه این دو با هم هستند لذا هیچ وقت یک بُعدِ مبهم ندارید و همیشه این بُعد، معین است علتش این است که بالاخره یک کمیت خاص بر روی موم وارد شده است. شما بر فرض مومی را که به شکل کره است اگر بهم بزنید و تبدیل به مکعب کنید اصلِ بُعد تغییر نکرده ولی بُعدِ معین تغییر کرده و به تبع آن شکل هم تغییر کرده است. یا بر عکس بگویید شکل، تغییر کرده و به تبعش بُعد معین تغییر کرده است. بالاخره بُعد معین تغییر می کند اما اصل بُعد تغییر نمی کند.

آن که تغییر نمی کند صورت جسمیه می شود که همیشه مبهم است باید یا جسم تعلیمی یا کمیتی که عارض می شود معین شود و این کمیت معین، تغییر می کند اما بُعدِ مبهم هیچ وقت عوض نمی شود و همیشه یکسان است پس در تمام اجسام یک صورت جسمیه هست همانطور که یک هیولی وجود دارد. سپس این صورت جسمیه با ابعاد مختلف، مختلف می شود و همچنین با صورتهای نوعیه که همراهش می شوند مختلف می شود و الا خودش فی نفسه واحد است و صورت جسمیه صرفه است. البته چنین صورت صرفه ای در خارج وجود ندارد بلکه در ذهن تحلیل می کنیم. در خارج چنین صورت جسمیه ای نداریم ولی وقتی تحلیل می کنیم در ذهن ما تصور می شود. البته در خارج هم موجود است ولی همراه همراهان است و بشرط شیء است ولی ما در ذهن خودمان لا بشرط احضار می کنیم.

صورت جسمیه مثل هیولا می باشد که هیولا فی نفسه اندازه ندارد و هیچ بُعدی هم ندارد. بُعد را صورت جسمیه به آن می دهد و بقیه چیزها از طریق صورت نوعیه و عوارض دیگر می گیرد.

هیولی در تمام اجسام عنصری یکی است اما اجسام فلکی، هیولای دیگری دارند و صورت جسمیه در اجسام فلکی و عنصری جدا نیست و همه یکی است.

نکته: بعضی فکر می کنند اگر ما چیزی را در ذهن آوردیم آن را انتزاعی کردیم در حالی که اینطور نیست بلکه از حالتِ شرطِ بشیء در می آوریم و آن را لا بشرط می کنیم. شما وقتی انسان را ملاحظه می کنید در همه افرادی که می بینید بشرط شیء هستند یعنی این زید همراه با خصوصیات است و آن عمرو همراه با خصوصیات است و همه آنها بشرط شیء هستند و وقتی در ذهن می آورید و به صورت کلی می آورید یعنی اینکه آن خصوصیات را ندیده می گیرید و لا بشرط می کنید آن چیزی را که بشرط شیء بود اگر اسم این را انتزاع می گذارید اشکال ندارد ولی انتزاع را نوعا به امور انتزاعی می گویند که واقعیت خارجی ندارد. منشا انتزاعش در خارج است ولی خودش در خارج نیست در حالی که صورت جسمیه خودش در خارج است ولی همراه دارد. پس صورت جسمیه موجود خارجی و مبهم است اما ابهامش برای وقتی است که آنان را تنها ببینید و هیچ وقت تنها نیست شما آن را مبهم می بینید در حالی که در بیرون، مبیَّن است.

بیان کردیم مراد از صورت جسمیه، صورت جسمیه ی صرفه است که در خارج هست ولی به نعت صرف نیست بلکه بشرط شیء آن را داریم. همین صوری جسمیه را به نعت صرف در یکی از مراتب وجود هم داریم که صرف است و هیچ همراهی ندارد که آن، عرش است عرش، صورت جسمیه صرفه است که هیچ کمّی همراه آن نیست. این مطلب را در گذشته اشاره کردیم که اینها فلکی به نام فلک اطلس معتقدند که اطلس به معنای بی نقش است و هیچ کوکبی درون آن نیست و از همه چیز خالی است. فلاسفه اسلامی آن فلک را بر عرش تطبیق کردند و گفتند یک جسم است که هیچ نقشی ندارد. البته دقت شود که عرش، جسمیت صرف است و آن فلک، هیولی هم دارد یعنی در واقع، جسم است. مرحوم قاضی سعید می فرماید جسمیتِ آن، عرش است.

نکته: این مطالب، تطبیقات فلاسفه اسلامی است و الا عرش، فلک نهم نیست. اینکه عرش وجود دارد حرفی در آن نیست اما اینکه عرش تطبیق بر فلک نهم می شود کلام فلاسفه اسلامی است که ممکن است حرف آنها صحیح نباشد. ما الا ن در مقام تبیین کلام فلاسفه اسلامی هستیم.

نکته: مراد از جسمیت، صورت جسمیه است اما صورت جسمیه در فلک نهم همراه هیولی است چون می گویند ۱۰ هیولی داریم که ۹ تا برای افلاک و یکی برای عالم کون و فساد است پس فلک نهم هم دارای هیولی است و صورت جسمیه ی خالص نیست بلکه صورت جسمیه ای همراه هیولی است که این صورت جسمیه اش خالص است خالص به این معنا است که کمّ معینی بر آن وارد نشده است نه اینکه خالص به این معنا باشد که محلی به نام هیولی نداشته باشد بلکه هیولی را دارد و از این جهت خالص نیست. پس عرش به معنای جسمیت فلک نهم است که مراد صورت جسمیه است.

ص: ۶۸۷

نکته: عرش در لسان شریعت گاهی به صورتی می آید به اینکه مرتبه ای از مراتب علم واجب تعالی است گاهی به صورتی می آید که کانّه جسم است و آن عرشِ جسمانی را تطبیق بر فلك نهم می کنند و الا آن مرتبه از مراتب را که مرحوم صدرا نشان می دهد کار با فلك نهم ندارند و آن را تطبیق بر فکل نهم نمی کنند زیرا آن، مجرد است ولی در لسان شریعت چون عرش تعیین نشده و باید با تمام اجسام عالمِ ما دون خودش ارتباط داشته باشد تطبیق بر جسمی می کنند که هیچ یک از خصوصیات اجسام پایین را ندارد چون اگر خصوصیات اجسام پایین را داشت با آن جسم که آن خصوصیت را داشت مرتبط بود و با آن جسم که آن خصوصیت را نداشت مرتبط نبود در حالی که عرش با تمام اجسام مادون خودش «یعنی تمام اجسام جوف خودش» ارتباط دارد پس باید بی نقش باشد تا بتواند با تمام اجسامِ نقش دار مرتبط باشد اگر یک موجودی، خصوصیتی داشته باشد با صاحبان آن خصوصیت مرتبط است و با موجوداتی که خصوصیات دیگر دارند مرتبط نیست در حالی که عرش با تمام اجسام مرتبط است پس باید صرفه باشد تا بتواند با تمام اجسام مرتبط باشد. اینکه آن را صرفه قرار می دهند به همین جهت است که این، جسمی است که با تمام اجسامِ جوفِ خودش مرتبط است هم با افلاك و هم با عناصر مرتبط است پس باید هیچ یك از خاصیتهای جسم «یعنی معیِّن های جسم» را نداشته باشد و لا بشرط باشد تا بتواند با تمام بشرط شی ها بسازد. مثل هیولی که صورت ندارد و با همه صورتها جفت می شود.

ص: ۶۸۸

حـال همین جسـمیت صـرفه را اگر اولاً متکمّم کنیـد یعنی انـدازه های خاص بر روی آن بیندازیـد ثانیا صورتهای نوعیه به آن بدهید این می شود جامعِ تمام اجسامی که در این عالم می خواهند بیایند چه فلکی باشد چه عنصـری باشد. ولی صورت نوعیه ی این جسم، انسانیت است و صورت نوعیه ای که در آنجا است حقیقت صورت انسانیت است یا صورت نوعیه ی این جسمی که پایین است مثلا فلان نوع از شـجر است مثلا درخت سرو است حقیقتش در آنجا قرار دارد پس جسمیتی که الان مطرح می کنیم متکمِّم و متصوَّر است هم کمّ و هم صورت دارد. کمیـاتی که بعـداً در اینجا می خواهنـد بیاینـد در آنجا هم وجود دارد. صُوَری هم که می خواهند اینجا بیاید در آنجا هست. کیفیاتی که می خواهد اینجا بیاید در آنجا هست ولی همه چیز در آنجا، حقیقت است و در اینجـا رقیقه است پس چنین جسـمیتی در بالاـ داریم که حقـایق کمیـات و حقـایق صور و حقایق کیفیات را دارد و آن صورت جسـمیه ای که اینگونه هست کرسـی خواهـد بود. مرحوم قاضـی سـعید در عرش اینگونه بیان می کننـد که ظهور کمیات و کیفیات، از عرش است نمی گوید در عرش است. عرش در بالا است و کرسـی در زیر آن قرار دارد. از عرش، ظهور پیدا می کند و در کرسـی ظاهر می شود یعنی آن ظهوراتی که ما در کرسی داریم از عرش می آید ولی در کرسی ظاهر می شود. منشاء آن، عرش است ولی موردش کرسی است.

ص: ۶۸۹

تـا اینجـا معنـای کرسی روشن شـد و کرسـی با عرش از نظر اینکه هر دو صورت جسـمیه انـد فرقی ندارنـد اما عرش، صورت جسـمیه ی خالص است بر خلاف کرسـی که صورت جسمیه با همراهان است اما همراهانش، این همراهانی که در عالمِ ما می باشـد، نیست بلکه حقیقتِ همراهانِ در عالم ما است که اگر آن همراهان، پایین بیاینـد همین همراهانی می شود که در عالم ما هستند.

نکته: بعضـی گفتند علت اینکه خداوند ـ تبارک ـ تعبیر به عرش و کرسـی کرده این بوده خواسـته سـلطنت خودش را به بشر تفهیم کنـد ولی چون بشر سـلطنت را همراه با عرش و کرسـی می دیدنـد خداوند ـ تبارک ـ هم اینگونه تعبیر کرده. لذا می گویند تعبیرات الهی به خاطر تفهیم به بشر بوده است چون هر پادشاهی کرسـی «صـندلی» و عرش «تخت» داشته است خداوند ـ تبـارک ـ هم می خواسـته پادشاهی خودش را بر کلّ عالم به بشـر تفهیم کنـد به این تعبیرات که بشـر می فهمـد تعبیر کرده است.

توضیح عبارت

«ف النور کرسی هو نور الجسمیه المتکممه المتصوره بحقایق الصور الظاهره فی نوعیات الاجسام»

«ف «النور الکرسـی»: لفـظ «نور» را به «کرسـی» اضـافه نکرده بلکه به صورت توصـیف آورده است. خود مرحوم قاضـی سـعید جهت آن را در پاورقی صفحه ۲۶۳ بیان کرده که «کرسـی»، نسبت به «کرسی» است مثلا کُرسَوِی، «البته لفظ کرسوی، صحیح نیست ما برای تفهیم مطلب اینگونه می گوییم. چون لفظی که سه حرف کاف و راء و سین را داشته باشد و حرف چهارمش یا مشدد باشد وقتی آن را نسـبت دادید آن یاء مشدد می افتد و یاء مشددِ نسبت می آید لذا یاء در لفظ «کرسی» از حروف اصلی نیست بلکه یاء نسـبت است پس مراد از «کرسـی» با یاء نسـبت خود «کرسـی» که یاء در آن حرف اصلی باشد نیست بلکه مراد کرسوی است یعنی نوری که نسبت به کرسی دارد لذا لفظ «نور» را اضافه نکرده بلکه الف و لام آورده تا «الکرسی» صفت آن شود.

ص: ۶۹۰

ترجمه: نور کرسی، نور جسمیت کذائی است.

«المتصوره بحقایق الصور»: مراد، متصوره به صورهای نازله نیست که ما داریم. ما تنزل آن حقایق صور را داریم.

«الظاهره فی نوعیات الاجسام»: صفت برای حقایق است که این حقایق صور در نوعیات اجسامِ پایین ظاهر می شوند. مثلا نوعِ جسم انسان و نوع جسم فرس و نوع جسم شجر، انواع هستند و آن حقایق صور در این انواع جسمانی ظاهر می شوند.

«و منه تطلع تلک الصور فی عالم الابداع»

تطلع به معنای ظهور می کند می باشد نه طلوع می کند.

ضمیر «منه» را به کرسی بر گردانیم یا به نور کرسی بر گردانیم. اگر به کرسی برگردانیم لفظ «فی عالم الابداع» جور در نمی آید چون صور از کرسی در عالم ابداع نمی آید بلکه در عالم تکوین که عالم ما می باشد می آید پس ضمیر را باید به نور بر گرداند و اینطور معنا کرد که از نور کرسی این صور «تعبیر به ــ تلک الصور ــ می کند و مراد از ــ تلک الصور ــ حقایق است» در عالم ابداع می آید «یعنی در خود کرسی می آید» یعنی وقتی که اولین صورتها می خواهند پیدا شوند «چون عالمِ اِبداع است و در عالم ابداع نباید الگو و سابقه باشد اما عالم ما، عالم ابداع نیست چون الگوی آن در عالم بالاتر وجود دارد. خود آن اصل که در عالم بالا قرار دارد الگو ندارد لذا عالم ابداع می شود» نوری که برای کرسی است صور را «که حقایق می باشند» در کرسی ظهور می دهد و آنجا عالم ابداع است یعنی سابقه وجود برای صور نداشته و صور، وجود خارجی نداشتند اگر چه وجود علمی داشتند وجود خا رجی آنها ابتداءً در کرسی است که حقیقت صورت می آید بعداً تنزل صورت می آید.

ص: ۶۹۱

ترجمه: از نور کرسی ظهور پیدا می کند آن صور که حقایق اند در عالم ابداع، بعداًاز آنجا تنزل پیدا می کنند و در عالم اجسام می آید که عالم ما است.

نکته: ابن عباس مطلبی به شخصی می گوید که حتما از حضرت امیر علیه السلام گرفته ابن عباس به شخصی می گوید همین الان ابن عباس که نزد تو ایستاده در عوالم دیگر موجود است یعنی چند تا ابن عباس است که یکی نزد تو ایستاده است و بقیه در عوالم دیگر است. مرحوم هبه الله شهرستانی در کتاب الهیئه و الاسلام اینگونه تطبیق می کند که پس در کرات دیگر، موجوداتی ساکن هستند مثل ما. این یک برداشت مادی است. اما فلاسفه برداشت دیگری می کنند که غیر مادی است و اینطور می گویند که در عوالم دیگر مثلا در کرسی یا در علم نفوس یا در علم عقول، ابن عباس ها هستند و هیچ بُعدی ندارد که هر دو برداشت صحیح باشد ما نمی توانیم رد کنیم اگر چه نمی تو انیم اثبات هم کنیم ولی وقتی روایت داریم اگر چه این را ابن عباس می گوید ولی از طرف خودش نمی گوید چون خبری از عالم بالا ندارد بلکه از استادش نقل می کند.

البته ابن عباس در این دینا با ابن عباس در عالم دیگر حتما فرق مختصری دارد چون تکرار در تجلی مسلما نخواهد بود در همین عالم خودمان دو نفر که دو قلو باشند پیدا نمی کنید که از همه جهت مثل هم باشند حتی صدا ها با هم فرق می کند. صدای همه انسانها با هم فرق می کند.

ص: ۶۹۲

این مطلب را خودم امتحان کردم که دو برگ از یک شاخه را در آب انداختم بعد از مدتی مقداری از آن گندیده بود دیدم آوندها و ریشه های چوبی این دو برگ با هم فرق دارند و این، قدرت فوق العاده ای است که دو چیز مثل همدیگر نداریم.

«و هو عندنا مكان الاماكن»

ضمیر «هو» به «کرسی» بر می گردد.

ترجمه: کرسی مکان الاماکن است.

مراد از «مکان الاماکن» چیست؟ یعنی چیزی که ا گر آن را تنزل بدهید همین مکان هایی است که می بینید. در آنجا حقایق وجود دارند و حقایق از نوعی تجرد برخوردارند و مجرد حتی مجردی مثل نفس، مکان ندارد پس منظور از این که گفته شود«همه مکانها در آنجاست» مثل این است که گفته شود «همه صور در آنجا است» یعنی هر مکانی که در این جهان داریم تنزل آنجا است.

اگر ضمیر «هو» به «نور» برگردانده شود نه به «کرسی» باز هم صحیح است چون این نور، صور را ظاهر می کند و اماکن صور را هم ظاهر می کند لذا اشکال ندارد ضمیر به «نور» بر گردد.

«و فيه سلطان الطبيعه الكليه و العنايه الإلهيه لهذا النظام»

طبیعت کلی همان است که بعداً به بحث آن می رسیم که از آن تعبیر به حجاب شده که در سطر ۱۰ صفحه ۲۴۶ آمده «و اما الحجاب فهو الطبيعه الكليه المسماه ب العنايه الالهيه» خود طبیعت، حجاب است.در کرسی، خود طبیعت نیست بلکه سلطان طبیعت است و سلطان طبیعت با خود طبیعت فرق می کند. در نمط ۳ اشارات یا در کتب طبی خواندید که قوه خیال، در همه مغز مأوی دارد یعنی قوه ای است که محل آن مغز است اما سلطانِ این خیال در نزد دوده است دوده به قسمتی از مغز که به شکل کِرم است و دائماً ضربان دارد می گویند. سلطانش در آنجا قرار دارد یعنی محل فعالیت اصلی در آنجا است و از آنجا فعالیت ها به جاهای دیگر پخش می شود.

ص: ۶۹۳

سلطان طبیعت کلیه یعنی طبیعت کلی در آنجا دست می گذارد و فعالیتش را در عالم ما از آنجا شروع می کند کانّه در آنجا نشسته و عالم طبیعت را تدبیر می کند پس طبیعت کلی که بالاتر از عرش است به تعبیر استاد: در کرسی یا در نور کرسی، سلطنتش حاصل است و از آنجا عالم اجسام را اداره می کند چون بالاخره همه طبایع جزئیه به توسط طبیعت کلی اداره می شوند او از کجا می خواهد اداره کند؟ به این صورت که سلطنش را به کرسی می فرستد و از کرسی در عالم جسمانی پخش می شود. طبیعت کلیه فقط یکی است بقیه طبایع جزئیه هستند که تنزل او هستند.

«و العنایه الالهیه»: در فلسفه گاهی تعبیر به «عنایه الهیه» می شود و گاهی تعبیر به «عنایه ازلیه» می شود. آیا این دو با هم فرق دارند؟ عنایت الهیه را الان تطبیق بر طبیعت کلیه می کنیم ولی عنایت ازلی، علم عنائی خداوند ـ تبارک ـ است که کل موجودات با آن علم آفریده می شوند. نه فقط طبیعت آفریده شود. علم عنائیِ واجب تعالی را عین ذاتش می دانند و می گویند همان علم واجب به ماعدا است پس عنایت ازلیه با عنایت الهی فرق می کند. زیرا عنایت الهی تطبیق بر طبیعت کلیه می شود که یکی از مخلوقات است در حالی که عنایت ازلیه مخلوق نیست. عنایت ازلیه، علم عنائی اله است که به نظر مرحوم صدرا بالاترین مرتبه علم خداوند ـ تبارک ـ است چون عین ذات است که همان علم اجمالی در عین کشف تفضیلی است.

ص: ۶۹۴

امـا می توان گفت همین عنـایت ازلی وقتی «متعلقاً بالعالم الماده» ملاحظه می شود عنایت الهی می شود یعنی اگر یکمرتبه آن را تنزل و تخصـص بدهید تا از آن سـعه ی اولیه که تمام ماعدا را شامل می شد پایین تر بیاید و مربوط به طبیعت شود و از آن تعبیر به عنایه الهیه می کنیم. پس عنایت الهی را می توان مرتبه ای از عنایت ازلیه قرار داد و این، اشـکالی نـدارد زیرا گفته می شود مراتب علم واجب تعـالی متعـدد است مـا هم در این مرتبه مـادی که قرار داریم یکی از مراتب علم خداونـد _ تبـارك _ هستیم علمش، واحـد است ولی ذو مراتب است. عنایت خداونـد _ تبارك _ هم همینطور است که عنایت واحد است ولی ذو مراتب است. آن مرتبه اصـلی را ازلیه می گوینـد و این مرتبه را الهیه می گوینـد. این موارد را مرحوم صدرا را در جلد ۶ اسفار شمرده است.

مرحوم قاضـی سـعید، عنایت الهیه را مـدبر این نظام می گیرد و مرادش از «هـذا النظام»، نظام عالم طبیعت است که ما در درون آن قرار داریم. کلمه «مـدبره» لفظ «الهیه» را تفسـیر می کنـد چون قبلا گفتیم «الهی» با «ربوبی» فرق دارد «الهی» مربوط به عالم اسـماء و صـفات بود امـا «ربوبی» مربوط به عـالم های پایین تر بود چون مقام تـدبیر را مقام ربوبی می گوینـد و مقام اسـتجماع صفـات را مقـام الهی می گوینـد. در اینجـا چـون کلمـه «تـدبیر» آمـده معلـوم می شـود کـه مراد از «الهی» آن «الهی» که مقـام اسـتجماع صـفات می باشـد نیست بلکه همان مقام تـدبیر است پس این عنایت، عنایت الهی است که از آن شاید بتوان تعبیر به عنایت ربوبی کرد.

«قال تعالی: (وَسِعَ كُرسِیُّهُ السَّمَواتِ وَ الَارضَ)(۱)»

این آیه را مرحوم قاضی سعید برای تدبیر می آورد. کرسی، مدبّر سماوات و ارض است. مراد از سماوات، افلاک است و مراد از ارض، عناصر است یعنی مراد تمام عالمِ اجسام است چه سماواتِ آن مراد باشد که افلاک است چه ارضِ آن مراد باشد که عناصر است. عناصر هم چه بسیط باشند چه مرکب باشند. کرسیِ او تمام اینها را فرا گرفته یعنی همه را تدبیر می کند پس مدبّر این نظام است ولی به توسط طبیعتی که سلطانش در آنجا است.

نکته: هر چه این مطالب را توضیح بیشتری بدهیم درخطر بیشتری می افتیم اگر این عبارات را ترجمه می کردیم خیلی راحت بود اما توضیح دادیم حال اگر خطا کردیم استغفار می کنیم چون حرف زدن از چیزی که مشاهده نشده کار سختی است اگر آدم خوبی بودیم که حجاب بر طرف می شد الان با اطمینان بیشتری حرف می زدیم ولی چون چیزی ندیدیم این مطالبی را که گفتیم از حفظ گفتیم. خود مرحوم قاضی سعید را ملاحظه کنید که چقدر جزمی حرف می زند گویا چیزهایی را دیدند که جزمی حرف می زنند.

«و اما الجسمیه الصرفه الخالصه عن شوائب الاعراض و الصور هو العرش»

در نسخه ای «فهوالعرش» آمده که جواب «اما» است.

ترجمه: جسمیت صرفی که خالص از شوائب اعراض و صور است حتی شوبِ اعراض و صور در آن نیست. نمی گوید اعراض و صور جسمانی ندارد بلکه می گوید حتی حقایق آنها را هم نمی گوید دارد. بلکه به صورت مطلق می گوید. در بالا که کرسی بود گفت حقایق صور است و رقایق و جسمانیاتش نیست اما در اینجا می گوید اعراض و صور نیست حتی حقایقش هم نیست. شوب اعراض و صور هم در آنجا نیست یعنی کاملا خالص است. در اینجا نور عرش را نمی گوید بلکه خود عرش را می گوید.

ص: ۶۹۶

۱- (۲) بقره/سوره۲، آیه۲۵۵.

«و هو عندنا محل الاشباح النوریه المثالیه»

ضمیر «هو» در این عبارت را به «نور» بر نمی گردانیم.

عرش، محل اشباح نوریه مثالیه است. خداونـد ــ تبارک ــ نور ما «یعنی اهل بیت علیهم السـلام» را در عرش که آفرید عبادت می کردیم. یعنی نور مثـالی ما بود. نور عقلی ما رتبه اش قبل از عرش و بالا تر از عرش است و در نور عقلی، همه ما «مراد ائمه معصومین علیهم السـلام است» نور واحد بودیم سپس در مرتبه مثالی ما را جدا کردند و نور حضرت فاطمه سلام الله علیها جدا آفریده شد و ما در عرش مشغول عبادت بودیم.

مرحوم قاضی سعید با این عبارت بیان می کند که اشباح نوری که در حدّ مثال اند و از عقل پایین ترند و چون در حد مثال اند می تواننـد جزئی و جدا باشـند و دارای تکثر باشـند. وقتی بالا برویم همه آنها نور واحد می شوند و وقتی پایین می آیند از هم جدا می شوند و وقتی در این عالم که می آید کاملا از هم جدا هستند حتی زمان تولدشان هم با همدیگر فرق می کند.

سوال: آیا محل اشباح نوریه مثالیه می تواند جسم غلیظ باشد یا در آنجا هم باید مثالی باشد.

عبارت مرحوم قاضـی سـعید که می فرماید «محل اشباع النوریه المثالیه» نشان می دهد که خود عرش یا وجود مثالی دارد یا در حـد وجود مثـالی است عرش، حتمـا وجود جسـمی مثـل این عـالم نـدارد پس با این عبارتش تعیین می کنـد که عرش چه نوع وجودی دارد. نه وجود عقلی به آن داد نه وجود مادی دارد بلکه وجود مثالی به عرش می دهد.

ص: ۶۹۷

روایتی داریم که عرش خیلی سنگین بود. خداوند _ تبارک _ چندین میلیون ملک و فرشته آفرید «البته تعداد آن در خاطرم نیست که چند ملک بود» و به آنها گفت عرش را بردارید. «این روایت خیلی مفصل است ولی ما بخشی از آن را نقل می کنیم» اینها وقتی خواستند عرش را حرکت بدهند ذره ای حرکت نکرد حتی تکان هم نخورد. مثل آن ملائکه را آفرید باز هم نتوانستند مثلِ مثل آنها را آفرید باز هم نتوانستند و سپس از بین این ملائکه ۸ تا را انتخاب کرد و گفت شما عرش را بردارید. اینها گفتند این همه ملک نتوانست بر دارد ما که داخل آنها بودیم چگونه برداریم؟ خداوند _ تبارک _ فرمود این جمله را بگویید «بسم الله الرحمن الرحیم و لا ـ حول و لا ـ قوه الا ـ بالله العلی العظیم و صلی الله علی محمد و آله الطیبین» ملائکه این را گفتند و عرش را بلند کردند مثل کاهی که روی بازوی یک پهلوان باشد که سنگینی آن را اصلا حس نمی کند. یعنی این ذکر این همه تاثیر داشت. البته در روایت نیامده که شما هم این ذکر را بگویید ولی بعضی سعی می کنند برای مشکلاتشان این ذکر را بگویند شاید تجربه هم شده باشد که تا حدی رفع مشکل کرده باشد.

این مطالب که توضیح دادیم برای این بود که بگوییم عرش، سنگین است آیا موجود مثالی هم سنگین است؟

باید ببینیم که وجود مَلَک، وجود مثالی بوده عرش هم وجود مثالی بوده سنگینی عرش شاید نه به خاطر این است که از سنگ ساخته شده و از چوب ساخته نشده است بلکه به خاطر مرتبه اش است لذا اشکال ندارد که آن را مثالی بگیریم و سنگین هم قرار دهیم. اینها بیانات ما در حد احتمال است نمی خواهیم بگوییم چگونه هست و چگونه بود بلکه در حد احتمال است که اگر عرش، مثالی است سنگینی آن را چگونه توجیه می کنید. این توجیه ما هم یک احتمال است و ممکن است توجیه دیگری شود اینها توجیهاتی است که ما بیان می کنیم تا مساله را علمی کنیم در حد علم خودمان که در واقع جهل است.

ص: ۶۹۸

«و منه ظهور الکمیات و ما یتبعها»

گفتیم در کرسی، کمیت و حقایق صور ظاهر می شود «حتی استاد اضافه کردند که کیفیات هم ظاهر می شوند» بعد از عرش در کرسی ظاهر می شود و در عالم ما تنزل می کند منشا پیدایش همه اینها از همان عرش است قبل از عرش چون جسمیتی نیست کیفیات جسمانیه و کمیات هم نیستند اما از عرش به بعد که جسمیت می آید کیفیات جسمانیه و کمیات می آید ولی عرش، منشا می شود خود عرش صاحب کیفیت نیست چون گفتیم خالی از اعراض و صور است. حقایق این کیفیات در کرسی می آید و رقایق آنها پایین می آید.

«و بالجمله هناک علم القدره و الاراده و المشیه علی ما سنفصل کل ذلک و مقامه ان شاء الله»

«هناک» یعنی عرش. تعبیر به «هناک» کرده به خاطر بالا-تر بودن مرتبه «یا علاوه برآن، بالا بودن مکانش است به شرطی که تطبیق بر فلک نهم کنیم».

لفظ «عَلَم» را به فتحتین می خوانیم البته احتمال «عِلم» هم هست اما «عُلِم» صحیح نیست چون اگر «عُلِم» بود باید «علمت القدره» می گفت. «علمِ قدرت و اراده و مشیت معنای صحیحی ندارد لذا عَلَم به فتحتین می خوانیم که به معنای نشانه باشد یعنی نشانه قدرت واراده و مشیت در اینجا است. اصل قدرت و اراده و مشیت در بالاتر است اما نشانه آنها در اینجا است و از همین جا برای ما دون ظاهر می شود پس نشانه قدرت و اراده و مشیت در عرش است.

ص: ۶۹۹

توضیح نور حجاب و نور ستر/ معرفت ششم/ حدیث سوم/ باب هشتم ۹۳/۰۳/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح نور حجاب و نور ستر/ معرفت ششم/ حدیث سوم/ باب هشتم.

«و اما الحجاب فهو الطبیعه الکلیه المسماه ب_ العنایه الالهیه التی تفعل بإراده الله تدبیر عالم الکون»(۱)

بحث در چهار نوری داشتیم که در خبر آمده بودند می خواستیم حقایق این انوار را بیان کنیم برای بیان حقایق سعی کردیم که مضافٌ الیه ها را بیان کنیم. وقتی نور کرسی گفته شد کرسی را بیان کردیم وقتی نور عرش گفته شد عرش را بیان کردیم الان نور حجاب و نور ستر باقی مانده است لذا باید خود حجاب و خود ستر را توضیح بدهیم تا از توضیح حجاب و ستر معلوم شود که نور آنها چیست؟

تعریف حجاب: حجاب عبارت از طبیعت کلیه است در جلسه گذشته و در دو جلسه قبل توضیح دادیم که موجودات عالم از بالا به پایین عبارتند از عقل، نفس، طبیعت، جسم. که جسم را به دو قسم تقسیم کردیم:

۱ _ صورت جسمیه خالصه

۲ _ صورت جسمیه متکمّمه.

ما جسم «چه جسمیت خالصه چه متکمّمه» را بیان کردیم حال می خواهیم طبیعت را بیان کنیم. عرض کردیم که یک طبیعت کلیه در جهان داریم که تمام طبایع جزئیه تنزلات او هستند و آن طبیعت کلیه را عنایت الهی می نامیم ما رابطه عنایت الهی را با عنایت ازلی در جلسه گذشته توضیح دادیم و گفتیم عنایت الهی عنایتی است که تدبیر جهان به عهده آن است منظور ما از جهان، جهانِ ماده بود. جهان مادی به توسط عنایت الهی اداره می شود یعنی خداوند _ تبارک _ اراده می کند و این عنایت، اداره می کند پس اداره کردن طبیعت کلّی به توسط اراده الهی است دو گونه می توان بیان کرد که طبیعت به اراده خداوند _ تبارک _ کاری انجام می دهد:

ص: ۷۰۰

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۶۴، س۱۰.

۱ _ بگوییم مراد از اراده همان اذن است یعنی خداوند _ تبارک _ به او اذن می دهد و او هم کارها را اجرا می کند به این معنا همه ما به اراده خداوند _ تبارک _ کار می کنیم.

۲ _ این طبیعت، اراده خداوند _ تبارک _ را اجرا می کند مثل اینکه ما اراده می کنیم که کاری را انجام بدهیم دست ما یا حرکتی که دست ما ایجاد می کند آن کار را انجام می دهد نه اینکه خداوند _ تبارک _ اجازه داده که او با اراده اش کار

کنـد زیرا ایـن را بـه همه اجـازه داده است بلکه خـود اراده ی خداونـد ـ تبـارک ـ را اجرا می کنـد نظیر آن را در ائمه علیهم السـلام داریـم و این مطلب را بارهـا بیـان کردیم که در اولین زیـارت مطلقه ی امـام حسـین علیه السـلام آمـده «اِرادَه الرَّبِّ فِی مَقادِیرِ اُمُورِهِ تَهبِطُ اِلیکُم وَ تَصدُرُ مِن بُیُوتِکُم» (1)اراده خداوند ـ تبارک ـ در مقادیر اموراش «نه در مقتضیات و مقدرات» به سوی شـما هبوط می کند و همان اراده از بیوت شـما صادر می شود یعنی شـما مجری اراده خداوند ـ تبارک ـ هستید. همان اراده ای را که خداوند ـ تبارک ـ در مقدرات می کند شـما آن را اجرا می کنید. نه اینکه به این معنا باشد که شما به کمک اراده خودتـان طبـق اراده الهی عمـل می کنیـد چـون همه مـا انسانهـا چنین کـاری را می کنیم بلکه شـما خودتـان مجری اراده خداونـد ـ تبـارک ـ هستیـد که این بالاتر از این است که به اراده خداونـد ـ تبارک ـ کار کننـد. اینکه می گوییم طبیعت با اراده خداونـد ـ تبـارک ـ کـار می کنـد یـک معنـایش این است که به اذن الله کار می کنـد ویک معنای دیگر این است که همان اراده خداوند ـ تبارک ـ را اجرامی کنند و ظاهراً مراد معنای دوم است. اراده ای که خداوند ـ تبارک ـ در تدبیر عالم مـاده دارد طبیعت، آن اراده را اجرا می کنـد. پس کانّه مَجرای اراده خداونـد ـ تبارک ـ و مُجری اراده خداونـد ـ تبارک ـ است هم مجرا و هم مجری است. یعنی اراده هم از اینجا عبور می کند و هم در عالم اجرا می شود.

۱- (۲) مفاتیح الجنان، زیارت مطلقه امام حسین علیه السلام.

برای توضیح این مطلب، ابتدا رابطه طبیعتِ خودمان را با نفس خودمان بیان می کنیم این بیان هم روشن می کند که چگونه طبیعت با اراده خداوند _ تبارک _ کار می کند هم مطلب بعدی قاضی سعید را روشن می کند که می فرماید طبیعت همان نفس است که تنزل یافته است. پس دو مطلب را بیان می کنیم:

۱ _ طبیعت چگونه تنزل نفس است.

۲ _ طبیعت به اراده نفس کار می کند.

وقتی این دو مطلب در نفس خودمان روشن شود در عالم هم روشن می شود.

بدن ما جسم است و هر جسمی مرکب از ماده و صورت است پس بدن ما مرکب از ماده و صورت است صورتی که سازنده جسم است و می دانیم صورتی که سازنده جسم است در ماده حلول می کند پس صورتِ بدن ما باید در ماده بدن ما حلول کند و اگر باید حلول کند پس نفس نیست چون نفس، حلول نمی کند آن صورتی که در بدن ما حلول می کند نفس نیست ولی باید یک صورت در بدن ما حلول کند چون بدن ما جسم است و جسم احتیاج به صورت دارد و قوامش به صورت است پس حتما ما باید جسمی را داشته باشیم و صورت نوعیه ای هم برای این جسم وجود داشته باشد و آن صورت نوعیه همان طبیعت ما است که بدن را اداره می کند و در ماده ی بدن تصرف می کند این طبیعت را مرحوم صدرا از مراتب نفس می داند و مشاء از ابزار نفس می دانند.

مرحوم صـدرا در یک بیان این طبیعت را حقیقت بـدن ما می دانـد چون صورت بـدن ما است و حقیقت هر شـیئی به صورتش است پس حقیقت بـدن مـا همین طبیعت مـا است و ادعا می کنـد که در آخرت ما با همین بـدن محشور می شویم وعین همین بـدن است نه مثل این بـدن. و می گویـد بقیه که در این دنیا می ماند و به آخرت منتقل نمی شود ماده ی بدن ما است. ماده ی بـدن ما در این دنیا باقی می مانـد. مرحوم صـدرا معاد جسـمانی را با این بیان ثابت می کنـد و اینکه می گویـد بـدن از مراتب نفس است صـحیح می باشد چون طبیعت را بدن می داند. بعضـی در نوشـته های خودشان بر مرحوم صدرا اعتراض کردند که چگـونه بـدن را از مراتب نفس قرار می دهی؟ این پوست و گوشت و اسـتخوان چگونه از مراتب نفس است. اینهـا که اشـکال کردنـد متوجه نشدنـد که مرحوم صدرا نمی گوید این بدن از مراتب نفس است بلکه مرحوم صدرا می گوید حقیقت بدن که طبیعت است از مراتب نفس می باشد لذا این اشکال بر مرحوم صدرا وارد نیست. البته بر کلام مرحوم صدرا اشکال وارد است چون می گویـد ماده ی بدن در دنیا باقی می ماند و خود بدن به آخرت منتل می شود در حالی که از آیه ۷۹ سوره یس بر می آید که ماده بدن را هم به آخرت منتقل می کنند در جایی که سائل سوال می کند این اسـتخوانهای پوسـیده را چه کسی زنده می کنـد ﴿قُل یُحیِیهَا الَّذِی اَنشَأهَا أوَّلَ مَرَّةٍ﴾(۱)ضمیر «یُحیِیهَا» به همـان اسـتخوانهای پوسـیده بر می گردد که هم مـاده و هم طبیعت در آن وجود دارد. خداونـد ـ تبارک ـ نمی گویـد طبیعتش را منتقل می کنیم بلکه می گویـد همین بـدن را زنده می کنیم، مرحوم صدرا با آن همه زحمتی که کشـیده با این آیه قرآن از بین می رود و معلوم می شود که ایشان هم موفق در معاد جسـمانی نبوده است. آنچه مهم است اینکه ایشان، بدن «یعنی همین طبیعت» را از مراتب نازله نفس می داند نباید فکر کرد که ایشان، بـدن جسـمانی یا جسم را که مشاهـده می شود از مراتب نفس می دانـد. لذا اشـکال بعض از بزرگان که گفتند مرحوم صدرا بدن را از مراتب نفس گرفته وارد نیست در حالی که خود مستشـکل اشـتباه کرده است زیرا مرحوم صدرا این بدن را از مراتب نفس نمی داند.

۱- (۳) یس/سوره۳۶، آیه۷۹.

تا اینجا رابطه بین طبیعت و نفس روشن شد حال یکی از کارهایی که طبیعت انجام می دهد تحریک ماده ی بدن است چون کار اصلی طبیعت، حرکت و سکون است طبیعت، بدن را حرکت می دهد اما چه کسی اراده می کند؟ نفس، اراده می کند و طبیعت، حرکت می دهد. یعنی طبیعت به اراده نفس کار می کند نه اینکه خودش اراده ای محاذی با اراده ی نفس کند بلکه فقط نفس است که اراده می کند و طبیعت، کار را انجام می دهد. با این توضیح که بیان کردیم روشن شد که خداوند ــ تبارک ــ اراده می کند و با اراده خداوند ــ تبارک ــ طبیعت کار را انجام می دهد به چه معنا است. همانطور که نفس ما اراده می کند و طبیعت، کار را انجام می دهد. طبیعت کلی نسبت به خداوند ــ تبارک ــ همین گونه است چون طبیعت کلی، فیض خداوند ــ تبارک ــ است به تعبیری، تنزل است به تعبیر دیگر از مراتب ربوبیت است «تمام تعبیراتی را که در طبیعت و نفس خودمان بکار می بریم در طبیعت و خداوند ــ تبارک ــ هم بکار می بریم» که با اراده خداوند ــ تبارک ــ کار می کند مرتبه نازله ربوبیت و اجرا کننده اراده ربّ در عالم ماده است با این بیان، این مطلب هم روشن شد که طبیعت، همان نفس است ولی نفسِ تنزل یافته است یا به عبارت دیگر «نفس فرورفته در تدبیر ماده» است نمی گویم «نفس فرو رفته در ماده»، به همین جهت از مرتبه نفسیت پایین آمده است. به تعبیر دیگر طبیعت، چهره ی نازله ی نفس است یعنی در عالم اعلا نفس کلی وجود دارد و طبیعت کلی وجود دارد این طبیعت کلی، جدای از نفس نیست بلکه چهره ی نازله نفس است نفس دو چهره دارد یک چهره به سمت بالا دارد و یک چهره به سمت پایین دارد آن چهره که به سمت پایین است را طبیعت می گویند پس طبیعت در واقع نفس است ولی به این صورت است. اینها توضیحاتی است که مرحوم قاضی سعید فرموده است.

ص: ۷۰۴

چرا اسم طبیعت کلی را حجاب گذاشتند؟ چون وقتی که تدبیر ماده را به عهده گرفته نسبت به عقل، در حجابِ ماده واقع شده است او در محاذاتِ نور عقل بوده است ولی وقتی در تدبیر ماده، منغمر شده و فرو رفته است کانّه حجابی بر خودش پیچیده که همان حجاب ماده است و به این ترتیب از عقل، در حجاب شده است یعنی در حجاب رفته است و از عقل، محجوب شده است یعنی حجابی گرفته که خودش را از عقل پوشانده است به این جهت به آن، حجاب می گویند.

خلاصه مطلب این شد که حجاب عبارت از آن طبیعت کلی است که عنایت الهی نامیده می شود و علت حجاب گفتنش این است که نسبت به عقل در حجاب رفته است زیرا که تدبیر ماده را به عهده گرفته. نه تنها تدبیر ماده به عهده اش است بلکه منغمر در ماده است. نفس هم تدبیر ماده را به عهده دارد ولی حجاب نامیده نمی شود چون منغمر در ماده نیست نفس اگر تدبیر ماده می کند به توسط این طبیعت است و این، واسطه ندارد و به صورت مستقیم تدبیر ماده می کند پس کانّه طبیعت، در تدبیر ماده فرو رفته ولی نفس اینگونه نیست به این جهت این طبیعت را حجاب گفتیم ولی نفس را حجاب نگفتیم.

توضیح عبارت

«و اما الحجاب فهو الطبیعه الکلیه المسماه ب_ العنایه الالهیه»

حجاب، طبیعت کلی است که عنایت الهی نامیده می شود «قید _ کلیت _ به این جهت است که منشا تمام طبایع جزئیه است و منظور از کلی این نیست که تمام طبایع در تحت او مندرجند بلکه منظور این است که تمام طبایع از او متنزلند. بین اندراج و تنزل فرق است. اندراج در تحت یک مفهوم است اما طبیعت کلی، کلیِ مفهومی نیست که طبایع در تحت آن مندرج باشند بلکه کلّیِ سِعِی است که طبایع از او ناشی می شوند و از او متنزل می شوند و هر چقدر هم از او نازل بشوند از او چیزی کم نمی شود پس مراد از کلی در اینجا، کلی مفهومی نیست بلکه کلی سعی است که باعث می شود تمام طبایع جزئی، تنزل او باشند.

«التی تفعل باراده الله تدبیر عالم الکون»

با اراده خداوند _ تبارک _ تدبیر عالم کون را انجام می دهد یعنی مُجری اراده خداوند _ تبارک _ در عالم کون است.

«سمّی ب الحجاب لا نها عباره عن النفس من حیث انغمارها بتدبیر الماده»

این طبیعت کلیه، حجاب نامیده شده زیرا این طبیعت، عبارت از نفس است با این حیث فرو رفتن نفس در تدبیر ماده. یعنی این، همان نفس است که منغمر در تدبیر ماده شده یا چهره دیگر از نفس است که منغمر در تدبیر ماده شده. چون منغمر در تدبیر ماده شده گویا به خودش حجاب گرفته و خودش را از عقل محجور کرده است به این مناسبت اسم آن را حجاب می گذاریم.

«و انطباعها فیها»

تعبیر به «فیها» کرده که ضمیر آن به «ماده» بر می گردد و نفرموده «فی تدبیر الماده». ممکن است مرادش در تدبیر ماده بوده یا در ماده منغمرش کرده است علی ای حال ارتباطِ مباشری با ماده دارد. اگردر ماده هم فرو نرفته باشد همین اندازه که مباشر تدبیر ماده است او را از حالت نفسی بیرون برده.

«کانها احتجبت عن العالم العقلی حیث توجهت الی العالم السفلی»

از عالم عقلی، حجاب گرفته چون رو به سمت عالم سفلی کرده.

«فالطبع نفس بالعرض»

«بالعرض» دو معنی دارد:

۱ _ بالواسطه

۲ _ بالمجاز.

می توان یک معنای سومی در اینجا درست کرد.

معنای اول: «بالعرض» به معنای «بالواسطه» باشد. طبع، نفس است اما بالواسطه، نفس است. چون کار نفس را انجام می دهد «زیرا دستور نفس را اجرا می کند» پس بالواسطه، نفس می شود به همین بیان، «بالمجاز» نفس است.

ص: ۷۰۶

معنای دوم: «بالعرض» به معنای «بالمجاز» باشد یعنی نفسیت را به طبیعت نسبت می دهیم به اعتبار اینکه چهره ی دیگری از نفس است. یعنی چهره فاعلی نفس در ماده است، به این جهت به او نفس می گوییم اما این اسناد، اسناد الی غیر ما هو له است به علاقه اینکه کارهای نفس را اجرا می کند به آن نفسیت را اطلاق می کنیم.

معنای سوم: «بالعرض» به معنای «عارضه» می باشد یعنی به خاطر اینکه کار نفس را انجام می دهد به آن نفس می گوییم یعنی به خاطر عارضی که عبارت از کار است به آن نفس گفته می شود چون تدبیر ماده به عهده نفس است و این، تدبیر ماده می کند منغمراً. بر خلاف نفس که منغمر نیست اما این، کار نفس را انجام می دهد پس به توسط عرضی که عبارت از «کار» است ممکن است این را هم نفس حساب کرد. البته این معنای سوم، معنای رایجی نیست. معنای رایج همان بالمجاز و بالواسطه است که بیان کردیم.

«کما ان النفس عقل بالذات»

اگر حقیقت و ذات نفس را ملاحظه کنید عقل است ولی بر اثر اینکه تنزل پیدا کرده که در ماده فعالیت کند نفس است و الا ذاتش که در عالم ملکوت بوده است عقل بوده و به خاطر تعلق به ماده، نفس شده است.

صفحه ۲۶۴ سطر ۱۴ قوله «و الستر»

تا اینجا حجاب را توضیح داد و با توضیح حجاب، نور حجاب هم روشن شد. نور حجاب یعنی نوری که وابسته به این طبیعت کلیه است.

تعریف سَتر: ستر عبارت از مرتبه نفسیت است یعنی دومین مرتبه از مراتب عالم امکان است چون اولین مرتبه،عقل است.کار نفس، تدبیر عالم ماده است ولی به توسط طبیعت است مراد از نفس در اینجا، نفس کلی است که تمام نفوس جزئیه ارضیه، تنزلات او هستند. مراد از کلی در اینجا کلیِ سِعِی است نه کلی مفهومی چون نفوس جزئیه مندرج در تحت او نیستند بلکه تنزلات نازل شده از او هستند. درجات پایین نازل شده از او هستند. این مطلب روشن است اما چرا به این مرتبه از نفس ستر می گویند؟ زیرا این مرتبه ی نفسیه، حائلی و ساتری است که بین عقل و عالم پایین را فاصله انداخته است و ساتر شده است اگر این ستر نبود، نور عقل که نور بی نهایت و نور الانوار است کل جهان ماده را نابود می کرد و این ستر، ساتری است که مانع تابش مستقیم عقل به عالم ماده می شود. عقل باید به عالم ماده بتابد چون واسطه در فیض است و واسطه در فیض باید فیض را به عالم ماده برساند اما اگر بدون حجاب بتابد عالم ماده تحمل نمی کند لذا خداوند ـ تبارک ـ ساتری را بر سر راه قرار داده که نور عقل به این ساتر برخورد کند و رقیق شود و از آن طرفِ ساتر به سمت عالم ماده سرازیر شود به این جهت است که به نفس، ستر می گویند گویا پرده ای است که بر روی چهره عقل کشیدند تا نور عقل از پس پرده به جهان ماده برسد.

ص: ۷۰۸

توضیح عبارت

«و الستر عباره عن المرتبه النفسیه لانها کالستر للنور العقلی القائم بذاته الذی هو نور الانوار»

«لا نها» تعلیل برای ستر بودن این مرتبه است.

چرا به آن مرتبه نفسیه ستر می گویند؟ چرا تعبیر به «کالستر» می کند؟ «ستر» به معنای حاجب و مانع است و در عالم تجرد مانعی وجود ندارد. نفس ذاتا مجرد است و مانع نور نمی شود اما چون مقداری از نور تابیده شده از عقل را به عنوان فیض دریافت می کند و بعد از گرفتن سهم خودش، مازاد را به پایین می فرستد کارش کارِ ساتر است و الا جنسش، جنس ساتر نیست. جنسش به خاطر نورانی بودن، ساترِ نور نیست ولی کارش به خاطر دریافت بعضی از قسمت نور، کار ساتر است چون پرده هم همین کار را می کند چون پرده قسمتی از نور را جذب می کند و مقدار باقیمانده را به سمت دیگر رد می کند. نفس کار پرده را انجام می دهد لذا بمنزله ستر است چون ذاتاً ساتر نیست.

«القائم بذاته» قائم به ذات است یعنی عین ذاتش است و چون ذاتش قائم به نفس است و جوهر می باشد این هم اینچنین است. نور در آنجا، نور عرضی نیست که عقل یک موجودِ تاریکی باشد و با این نور عرضی روشن شده باشد بلکه ذات خود عقل، نور است و چون ذاتِ عقل، قائم به خودش است پس نور هم که همان ذات است قائم به خودش است. یعنی نورش نور عرضی نیست نور ذاتی و جوهری است آن هم جوهر عقلی مراد است نه جوهر جسمی.

ص: ۷۰۹

«الذی هونور الانوار»: قبلا بیان کردیم که «نور الانوار» اطلاقات متعددی دارد.

«فلو لم یکن هی لاحترق بنور العقل کلَّ ما فی عالم الوجود»

ضمیر «هی» به «نفس» بر می گردد.

اگر نفس نبود «یعنی اگر این حجاب و ساتر نبود» همه عالمِ وجود می سوخت. یعنی همه عالم وجود که ما دون نفس هستند می سوختند که مراد از طبیعت به پایین است.

«فهی کالستر الملقی علی وجه العقل»

ضمیر «هی» به «مرتبه نفسیه» بر می گردد.

مرتبه نفسیه مانند پرده ای است که بر صورت عقل کشیدند تا نورش به همه جا بدون حجاب نفوذ نکند.

«و لا یسع هذا النور فی تقدیر القیاس لانه غیر متناه کما قلنا فلذا لم یتعرض له فی الخبر»

مراد از «هذا النور»، نور عقل است به دلیل سطر ۱۵ که فرمود «لاحترق بنور العقل» و به خاطر «لانه غیر متناه» که در ادامه آمده چون نور عقل غیر متناهی است اما نور نفس غیر متناهی نیست.

تا اینجا ۴ نور تبیین شد آخرین نوری که تبیین کردیم نورِ نفس بود که از آن تعبیر به نورِ سَتر شد یکی از نورها که درعالم وجود، موجود است نور عقل می باشد که بالاتر از نور ستر است چرا امام علیه السلام نور عقل را در قیاس نیاوردند؟ امام علیه السلام، قیاس کردند و فرمودند نور خورشید یک هفتادم نور کرسی است. این یک نوع قیاس است. نور کرسی یک هفتادم نور عرش است. و نور عرش یک هفتادم نور حجاب است و نور حجاب یک هفتادم نور ستر است و نفرمودند نور ستر یک هفتادم نور عقل است. چرا عقل را در این قیاس راه ندادند؟ مرحوم قاضی سعید می فرماید عقل، بی نهایت است و چیزی با او مقایسه نمی شود و نمی توان او را طرف قیاس قرار داد. قیاس بین دو شیء محدود است که بگوییم این شیء چه مقدار از آن شیء است. اما نامحدود دارای یک دهم و یک صدم نیست. اصلا اندازه ندارد تا ما یک دهم و یک صدم آن را انتخاب کنیم پس عقل به خاطر نامتناهی بودن، نمی توان درصدی از آن را تعیین کرد بنابراین نمی توان در قیاس راه داد لذا امام علیه السلام در قیاس راه ندادند.

ص: ۷۱۰

ترجمه: وسعت نـدارد این نور عقلی در تقـدیر قیاس «و انـدازه مقایسه نمی آیـد» چون غیر متناهی است پس به خاطر اینکه در تقـدیر قیاس نمی آمد امام علیه السـلام متعرض آن در خبر نشدند و نور عقل را مطرح نکردند و فقط ۴ نور را مطرح کردند با اینکه ما در عالمِ امکان ۵ نور داریم.

نکته: حجـاب و ستر در اصـطلاح فرق می کننـد چون حجـاب، طبیعت کلی است امـا ستر، نفس است امـا در لغت آیا فرق می کنند یا نه باید به فروق اللغه مراجعه کرد.

چرا از بین سنت ها امام علیه السلام نسبت یک هفتادم را انتخاب کردند/ معرفت هفتم/ حدیث سوم/ باب هشتم ۹۳/۰۳/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: چرا از بین سنت ها امام علیه السلام نسبت یک هفتادم را انتخاب کردند/ معرفت هفتم/ حدیث سوم/ باب هشتم.

«السابعه، سرّ آخر للعدد السبعین من بین النسب فی خصوص الاجرام الفلکیه»(۱)

در معرفت هفتم بیان می کند که چرا از بین نسبت ها، امام علیه السلام نسبت یک هفتادم را انتخاب کردند. چرا یک شصتم یا یک پنجاهم یا... را انتخاب نکردند؟ می دانید که نسبت غیر از عدد است نسبت عبارت از این است که دو عدد داشته باشیم و بین آن دو عدد، مقایسه کنیم که نوعا این مقایسه و نسبت را به صورت کسر می نویسند مثلا یک پنجاهم و یک دهم و یک هفتادم می نویسد.

ص: ۷۱۱

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۶۴، س۱۸.

توضیح مطلب: سرّ انتخـاب نسـبت یـک هفتـادم ممکن است به بیانهـای مختلف بیان شود ولی ما با توجه به افلاک سـبعه می خواهیم این سرّ را بیـان کنیم و کـاری به مبـاحث دیگر نـداریم البته در آینـده سرّ یـک هفتـادم را بـدون توجه به افلاک بیان خواهیم کرد امـا الان بـا توجه به افلاک بیـان می کنیم که هفت فلـک داریم و چگونه هفت فلـک، هفتاد می شود تا ما یک هفتادم آن را حساب کنیم.

در عبارت مرحوم قاضی سعید در سطر ۱۸ فرموده «سر آخر» ابتدا که این عبارت خوانده می شود به نظر می رسد که ایشان می خواهـد بگوید یک سر دیگری برای انتخاب نسبت یک هفتادم می خواهد بگوید. لذا شـخص سوال می کند که در گذشـته سرّی برای عدد یک هفتادم نگفته بود که الان تعبیر به «سر آخر» می کند.

ملاحظه کنیـد که این عبارت را به این صورت بخوانیـد بعـد از کلمه «آخر» وقف کنیـد و آن را به «للعدد السـبعین» نچسـبانید. مرحوم قاضـی سـعید تا الان، سر بیان می کردنـد از ابتـدا که شـروع به بحث کردنـد سرّ بیان می کننـد لذا این مطلب هم سر دیگری از اسـرار است که غیر از اسـرار قبلی است این سـر آخر مربوط به عـدد سـبعین است. برای اولین بـار می خواهیم عـدد

سبعین را بیان کنیم اما این سر دیگری است از اسراری که در این روایت آمده است. بعض اسرار روایت را معنا کردیم حال سر دیگر از اسرار روایت را معنا می کنیم که این سر دیگر مربوط به عدد سبعین است. پس معنای عبارت «سر آخر، للعد السبعین» این است: که این معرفت هفتم سر دیگری است از بین اسرار نه اینکه سر دیگری برای عدد سبعین باشد.

ص: ۷۱۲

توضیح عبارت

«السابعه، سر آخر للعد السبعین من بین النسب فی خصوص الاجرام الفلکیه»

چرا عدد سبعین از بین نِسَب انتخاب شد توضیح دادیم که وقتی نسب می گوید ما نباید عدد سبعین را به معنای هفتاد بگیریم بلکه عدد سبعین را باید به معنای یک هفتادم گرفت چون بحث نسب است نه عدد.

«فی خصوص الاـجراء الفلکیه»: متعلق به «بیـان» مقـدر است و می توانـد به «سـر» متعلق باشـد. یعنی بیان سـر دیگر در خصوص اجرام فلکیه است یعنی با توجه به اجرام فلکیه، سر را بیان می کنیم و می گوییم ۴ مطلب در اینجا بیان می کنیم.

مطلب اول: اجرام فلکیه ۷ تا است.

مطلب دوم: از ۷ تا به ۷۰ تا منتقل می شویم.

مطلب سوم: بعدا از یک به هفتاد منتقل می شویم.

مطلب چهارم: چرا در بعضی موارد یک هفتم گفته شده و در بعضی موارد یک هفتادم گفته شده

توضیح مطلب اول: مرحوم قاضی سعید می فرمایند افلاک، ۷ تا هستند. در نجوم و علم هیئت ثابت شده که افلاک ۹ تا هستند که ۷ تا از فلک ها سیّارند که به ترتیب از پایین به بالا عبارتند از فلک قمر، فلک عطارد، فلک زهره، فلک شمس، «البته ابتدا عطارد و بعدا زهره را شماردیم. اما امروزه می گویند عطارد به خورشید نزدیکتر است» فلک مریخ، فلک مشتری، فلک زحل، سپس فلک هشتم که فلک ثوابت است که در اصطلاح خودشان به آن کرسی می گویند و آخرین فلک، فلک اطلس است که به آن عرش می گویند این دو فلک جزء سیارات نیستند.

ص: ۷۱۳

در درون بسیاری از این افلاک، افلاک جزئیه وجود دارد بعضی ها افلاک جزئیه را جدا شمردند و بعضی ها افلاک جزئیه را چون در درونِ هر فلک کلی است جدا نشمردند و همین ۷ فلک را حساب کردند نوعا فلک کلی را می گویند ۷ تا است بعدا که به جزئی می رسند می گویند پنجاه و خورده ای است. در فلک هشتم که فلک ثوابت است اختلاف می باشد که آیا افلاک جزئیه وجود دارد یا ندارد یعنی برای هر ستاره ای یک فلک جزئی در نظر گرفته می شود یا نمی شود؟در فلک اطلس هم اصلا افلاک جزئیه نیست.

مرحوم قاضی سعید می فرماید به جز کرسی و عرش، ۷ فلک داریم و اگر کسی بخواهد اضافه بر این اثبات کند فضل و زیاده است یعنی فضلِ لاحاجه الیه است این کلام را احتمالا از کلام مرحوم خواجه در کتاب التذکره گرفته چون مرحوم خواجه در کتاب التذکره فرموده اگر بتوانیم حرکت کوکب را با یک فلک توجیه کنیم برای هر حرکتی، فلکی قائل نمی شویم یعنی مثلا دو حرکت برای کوکب می بینیم می توانیم این دو حرکت را با یک فلک توجیه کنیم لذا با یک فلک توجیه می کنیم. پس دو فلک قائل نمی شویم «انا لانثبت فی الافلاک فضلا»

«اعلم ان الافلاک ای الکرات الجسمانیه المتنوعه المتشخصه فوق العناصر سبعه»

بدان که افلاک یعنی کرات جسمانیه ۷ تا است.

چرا تعبیر به «الجسمانیه المتنوعه المتشخصه» می کند؟ فلک نهم که عرش می باشد جسمانی است قبلا گفتیم «جسمیه الصرفه» است.

ص: ۷۱۴

قید «جسمانیه» شامل آن هم می شود ولی مرحوم قاضی سعید می خواهد بفرماید که افلاک ۷ تا است لذا باید عرش خارج شود پس با قید «المتنوعه» عرش را خارج می کند. پس کرات، حالت جنسی دارند وقتی تعبیر به «الجسمانیه» می کند این هم حالت جنسی دارد و همه حتی عرش را شامل می شود اما وقتی لفظ «المتنوعه» را می آورد عرش خارج می شود چون عرش اگر چه صورت جسمیه است و در نتیجه کمِّ مبهمی برای آن هست و به نحوی متکمِّم است اما متنوع نیست یعنی صورت نوعیه در آن نیست. آن که صورت نوعیه دارد کرسی است چون در تعریف کرسی در صفحه ۲۶۴ سطر اول گفتیم «الجسمیه المتکممه المتصوره بحقائق الصور الظاهره فی نوعیات الاجسام» که حقایق صور در کرسی هست پس کرسی، حقایق صور نوعیه را دارد یعنی متنوعه است اما عرش، متنوعه نیست لذا با قید «متنوعه» عرش خارج شد.

کرسی را هم باید خارج کند چون می خواهد بگوید افلاک ۷ تا هستند اگر کرسی اضافه شود ۸ تا می شوند لذا با قید «المتشخصه» کرسی را خارج می کند چون در کرسی این انواع به نحو اجمال موجودند.

حقایق انواع به نحو اجمال موجود است نه اینکه شخصِ این نوع موجود باشد ولی وقتی پایین تر می آییم فلک هفتم، فلک زحلِ متشخص می شود که با مشتری و بقیه فرق دارد. و وقتی پایین تر بیایم مشتری می شود که با بقیه فرق دارد.

ص: ۷۱۵

«فوق العناصر»: بدان که همه افلاک، فوق عناصرند چون در مرکز عالم، زمین است که عنصر خاک است سپس آب است بعدا هوا و نار است _ این ۴ تا، کرات عنصری هستند که افلاک بعد از اینها شروع می شود.

«موافقا لنصوص التنزیل الکریم و سائر الکتب السماویه الالهیه»

تنها قرآن اینگونه نیست بلکه در تورات و انجیل هم ۷ آسمان مطرح شده است

«و مطابقا لتصریحات الاخبار عن صاحب الشریعه و اهل بیت العصمه و الحکمه صلوات الله علیهم»

و مطابق با تصریحات اخبار است

«و ما سوی السبعه ففضل لاحاجه الیه»

مازاد بر ۷ تا اگر کسی قائل شود فضل و زیادی است که به آن احتیاجی نیست.

صفحه ۲۶۵ سطر ۲ قوله «فالحرکه السریعه»

مرحوم قاضی سعید از اینجا بحثی دارد که شاید ارتباطی به عدد ۷ و ۷۰ ندارد و طرداً للباب در این بحث آورده. اگر مرحوم قاضی سعید به همین اندازه اکتفا می کرد کافی بود و لازم نبود بحث حرکت را مطرح کند ولی بحث حرکت را هم مطرح می کند. حال که مطرح می کند باید توجیه کنیم که به چه علت مطرح کرده است؟ آیا طرداً للباب مطرح کرده است؟ یا مناسب بحث است؟ ظاهرا مناسب بحث است و نیاز به توجیه ندارد. مرحوم قاضی سعید برای افلاک، حرکت قائل می شوند و حرکت نیاز به مدبِّر و محرِّک دارد سپس به مناسبتِ حرکت است که وارد مدبرات می شود و مدبرات را ۷۰ تا حساب می کند با بیانی که خواهیم گفت یعنی از ۷ که می خواهد به ۷۰ منتقل شود باید حرکت افلاک را مطرح کند چون حرکت احتیاج به مدبر دارد تا از طریق حرکت، به مدبر برسد و بعدا در مدبر، ۷۰ تا درست کند که بعدا می آید. لذا بحث در حرکت، طرداً للباب نیست.

ص: ۷۱۶

وارد بحث در حرکت می شویم و می گوییم افلاک، دو گونه حرکت دارند یک حرکت شبانه روزی دارند و یک حرکت خاصه دارند و همه آنها به هم حرکت مشترک دارند، در هر شبانه روزی تمام این افلاک به دور زمین می گردند. همه آنها یک دور کامل می زنند و یک حرکت خاصه دارند که حرکت خاصه ی آنها متفاوت است مثلا حرکت خاصه ی ماه به دور زمین حدود ۲۹ یا ۳۰ روز است. حرکت خورشید به دور زمین ۳۶۵ روز می شود. الان بحث ما در حرکتِ مشترکه است حرکت مشترکه را حرکت تبعی گرفتند یعنی گفتند فلک نهم که فلک اطلس است هر شبانه روز «یعنی هر ۲۴ ساعت» یک دور به دور زمین می چرخد و تمام افلاکِ درون خودش را بالتبع به دور زمین می چرخاند پس حرکت بقیه افلاک، حرکت مشترک آنها تبعی است فقط فلک نهم است که حرکتش اصلی است و فلک نهم غیر از این حرکت، حرکت دیگر ندارد.

قبل از قطب الدین شیرازی همه اعتقادشان این بود که بیان شد سپس قطب الدین شیرازی در کلاس درس مرحوم خواجه مطلبی را بیان می کند که قسمتی از هیئت قدیم را عوض می کند و مرحوم خواجه آن را می پسندد و رد نمی کند.

اما آنچه که رایج بوده را ابتدا مطرح می کنیم در حرف رایج گفته می شود که حرکت شبانه روزی برای فلک نهم است و بقیه به تبع او هستند که این مطلب را توضیح دادیم. فلک نهم در واقع عرش است و عرش هم همانطور که گفتیم جسمی است بدون اینکه صورت نوعیه داشته باشد که در صفحه ۲۶۴ سطر ۵ تعریفش آمده بود. «الجسمیه الصرفه الخالصه عن شوائب الاعراض و الصور» برای عرش، صورت نوعیه نیست اما دارای کمّ است یعنی جسمیت متکمِّمه است.

در صفحه ۲۶۴ سطر اول بیان کردیم که جسمیت متکمّمه برای کرسی بود. اما در عرش تصریح کرد که جسمیت صرفه باشد و خالص از شوائب اعراض باشد در حالی که کم از عوارض است. چرا عرش را در اینجا جسمیت متکمّمه قرار داده است. جواب این است که مقدار دو قسم است:

۱ـ مقدار جوهری

۲ـ مقدار عرضی.

مراد از مقدار جوهری، خودِ همان صورت جسمیه است که قابلیت ابعاد ثلاثه دارد اما مقدار عرضی، تعیین این قابلیت است که این را قبلاـ گفتیم یعنی جسم طبیعی، قابل للابعاد الثلاثه است و جسم تعلیمی این قابلیت را تعیین می کند این جسم تعلیمی، عرض است. عرش را اینطور بیان کرد که از عرض خالی است یعنی از جسم تعلیمی خالی است از کمِّ معین خالی است اما جسمیت را برای آن قبول کرد جسمیت یعنی ذاتش صورت جسمیه است و صورت جسمیه ذاتا قابل ابعاد ثلاثه است. تکمّمی که در اینجا می گوید به عنوان عرض نمی گوید بلکه به عنوان ذات می گوید یعنی ذات صورت جسمیه متکمّم است. نه اینکه به عنوان عرض، تکمّم را پذیرفته باشد قبلا که گفت از شوائب اعراض خالص است منظورش کمّی بود که عرض باشد الان که کمیت را برای عرش ثابت می کند منظورش کمّی است که ذات باشد نه اینکه عرض باشد یعنی مرادش مقدار جوهری است نه مقدار عرضی. پس این دو با هم منافات ندارد اینجا که تعبیر به جسمیت متکممه می کند منظورش جسمیتی است که دارای مقدار جوهری است و در آنجا که می گفت جسمیت، متکمّم نیست مرادش این است که مقدار عرضی ندارد. کرسی را گفت جسمیت متکممه است یعنی مقدار عرضی دارد. در کرسی تعیّن است اما در عرش تعیّن نیست. چون عرش مربوط به همه است باید تعیّن نداشته باشد چون اگر تعیّن داشته باشد فقط به آن تعیّن هایی که با تعیّنش سازگار است مرتبط می شود لذا باید بدون تعین باشد تا با همه تعین ها بسازد پس روشن شد که در اینجا که جسمیت متکممه را برای عرش ثابت می کند با حرفهای قبلش مخالفتی ندارد.

ص: ۷۱۸

مرحوم قاضـی سعید می فرماید حرکت سریعه یومیه برای جسمیت متکمّمه است. از جسمیت متکمّمه تعبیر به کلیت اجسام می کنـد. این تعبیر به چه معنا است؟ کلیت اجسام یعنی آنچه که همه اجسام را دارد یا به همه اجسام نسـبت دارد همانطور که بیان کردیم عرش به خاطر خالص بودنش با تمام اجسام مرتبط است لذا همه اجسام را در خودش دارد پس جا دارد که از آن تعبیر به «کلیه الاجسـام» کنیم امـا منظور، کلیت مفهومی نیست بلکه کلیت خـارجی است یعنی همه اجسـام در او هسـتند ولی بـدون تعیّن در او هستند پس تعبیر به «کلیه الاجسام» در مورد «عرش» تعبیر صحیحی است.

بعدا در ادامه، مرحوم قاضـی سـعید حرکت یومیه را به «کلّ» نسـبت می دهد و در یک تعبیر دیگر به «مجموع» نسـبت می دهد اما الان به «کلیت» نسبت می دهـد. در جایی که می خواهـد حرف قطب شـیرازی را مطرح کنـد حرکت را به «کل یا مجموع» نسبت می دهد و می گوید کل این ۷ فلک، حرکت یومیه می کنند یا مجموع این ۷ فلک، حرکت یومیه می کنند. اما الان به «کلیت الاجسام» نسـبت می دهد نه اینکه به «کل اجسام یا مجموع اجسام» و «کلیت اجسام» یک جسم است که مشـتمل بر همه اجسـام است که آن، عرش است پس بین «کلیت اجسـام» که الان می گویـد و «کل یا مجموع اجسام» که بعـدا می گویـد فرق است.

سپس مرحوم قاضـی سـعید تعبیر به «حرکت سـریعه» می کنـد همانطور که اشاره شد حرکت عرش در هر ۲۴ ساعت یک دور می زنـد که به آن حرکت سـریعه می گویند چون سـریعترین فلک، این فلک است که حرکتش در هر ۲۴ ساعت یکبار انجام می شـود. مـاه که از تمـام افلاـک «غیر از عرش» حرکتش سـریعتر است می بینیم ۳۰ روز طول می کشـد تـا دور زمین بزنـد از طرفی فلک الافلاک کره ی عظیم و بزرگ است این قدر باید سریع حرکت کند تا بتواند یک دور به دور زمین بزند.

ص: ۷۱۹

یک حرکت بطیئه داریم که برای فلک هشتم است بطیئه به این خاطر می گویند که حرکتش اینقدر بطیء است که از ستاره هایی که درون آن قرار دارند و حرکت می کنند تعبیر به ثوابت می کنند مراد این نیست که ثابت باشند چون در جهان، چیز ثابت وجود ندارد مگر مجردات. اما اینها اینقدر تند حرکت می کنند که ثابت به نظر می رسند. گفته می شود هر ۷۰ سال این فلک، یک درجه نجومی را طی می کند و هر کره ای ۳۶۰ درجه دارد پس فلک هشتم اگر بخواهد یک دور کامل بزند حدود ۲۵۲۰۰ سال طول می کشد تا یک دور به دور زمین بزند.

توضیح عبارت

«فالحرکه السریعه الیومیه مستنده الی کلیه الاجسام»

لفظ «السریعه» و «الیومیه» و «کلیه الاجسام» توضیح داده شد

«التی هو عرش الجسمیات»

«التی» صفت برای «کلیه الاجسام» است.

ما یک عرشِ مجرد داریم که مقام علم است و آن، الان مورد بحث ما نیست. یک عرش جسمیات داریم که تمام جسمانیات را احاطه کرده است هر چه جسم می باشد در جوف او قرار دارد لذا به آن عرشِ جسمیت می گوید.

«و مستوی الرحمه الالهیه»

در آیه (الرَّحمنُ عَلَی العَرشِ استَوَی) (۱)خداوند ــ تبارک ــ با صفت رحمت لحاظ شده لذا مرحوم قاضی سعید می فرماید عرش مستوای رحمت الهی است. مراد از مستوی، محل تسلط است.

رحمت الهی از آسمان نازل می شود پس مستوای رحمت در اینجا است که از عرش نازل می شود مثلا باران از رحمت الهی است که تمام زندگی موجودات به باران بستگی دارد.

ص: ۷۲۰

۱- (۲) طه/سوره ۲۰، آیه۵.

«المحرکه باذن الله جمیع المتحرکات»

به اذن خداونـد ـ تبارک ـ همه متحرکات را حرکت می دهد یعنی تمام افلاک درون خودش را حرکت می دهد اما حرکت تبعی است.

« وهی الجسمیه المتکمّمه»

ضمیر «هی» به «کلیه الاجسام» بر می گردد.

کلیت اجسام، جسمیت متکممه است که توضیح آن داده شد.

«اذ الحرکه من لوازم الجسم من حیث هو مکمّمٌ»

چرا کلیت اجسام، جسمیت متکممه است؟ چون حرکت، لازمه جسمی است که کمّ و اندازه دارد. در فصل ۸ مقاله سوم از فن اول سماع طبیعی کتاب شفا این بحث مطرح است که اگر جسمی، بی نهایت بود و کمّ نداشت، نه بکلیته حرکت می کند نه بجزئیته حرکت می کند. این مطلب را ابن سینا با ادله ی مختلف، اثبات می کند و الان مرحوم قاضی سعید به این مطلب اشاره می کند که اگر جسمی بی نهایت باشد حرکت ندارد نه کلش ونه جزئش . عنوان فصل ۸ از کتاب شفا این است «انه لایمکن ان یکون جسم متحرک بکلیته او جزئیته غیر متناه» اما عرش چون حرکت می کند باید نامتناهی نباشد بلکه مکمَّم باشد لذا گفتیم «هی الجسمیه المکممه» است پس اینکه قید «متکمم» آمد به خاطر این است که عرش حرکت می کند و حرکت از لوازم جسم از حیث مکمَّم است.

تا اینجا بحث در فلک نهم بود.

بیان سه شان برای کرسی/ ادامه بحث اینکه چرا از بین نسبت ها امام علیه السلام نسبت یک هفتادم را انتخاب کردند/ معرفت هفتم/ حدیث سوم/ باب هشتم ۹۳/۰۳/۱۲

ص: ۷۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان سه شان برای کرسی/ ادامه بحث اینکه چرا از بین نسبت ها امام علیه السلام نسبت یک هفتادم را انتخاب کردند/ معرفت هفتم/ حدیث سوم/ باب هشتم.

«و البروج انما هی فی الکرسی الذی هو ذلک الجسم المرسل»(۱)

بحث ما در توجیه عدد سبعین بود که چرا امام علیه السلام در این حدیث از نسبت یک به هفتاد استفاده کردند. گفتیم که ابتدا سبعه را بیان می کنیم بعدا سبعین را بیان می کنیم سپس نسبت یک به سبعین را می آوریم وارد مطلب اول شدیم که سبعه را بیان کنیم. عدد سبعه را با توجه به افلاک سبعه توجیه کردیم. ولی توجهات دیگری هم دارد که در آنها نظر به افلاک سبعه نمی کند ولی در این توجیهی که الان وارد آن شدیم به افلاک سبعه نظر می کنیم. به این مناسبت وارد بحث در افلاک سبعه شدیم و بحث عرش را مطرح کردیم و توضیحاتی دادیم الان می خواهیم کرسی را توضیح بدهیم و چون بروج در کرسی هستند به بروج اشاره می کنیم. در فلک هشتم که ما اسم آن را در کرسی گذاشتیم ستاره ها وجود دارند. در یک قسمتی از این فلک، مجموعه ای از ستاره ها قرار گرفتند که ما برای هر مجموعه ای نامی گذاشتیم و این فلک را که ۳۶۰ درجه دارد به ۱۲ صور فلکی تقسیم کردیم چون دیدیم این مجموع ستاره ها که هر کدام، صورتی از صور فلکی را نشان می دهند این مجموعه در آن قسمت از فلک وجود دارد لذا آن قسمت از فلک را به ۱۲ مجموعه تقسیم کردیم و اسم آنها را بروج گذاشتیم و چون این مجموعه به صورت کمربندی در این مجموعه قرار داشتند و کمربند در لغت «منطقه» گفته می شود ما اسم این بروج را منطقه البروج گذاشتیم.

ص: ۷۲۲

۱- (۱)شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۶۵، س۵.

نامگذاری بروج به این اسم ها کار اَعراب بوده اعراب اهل هیئت و نجوم نبودند ولی کاری کردند که منجمین، این کار را از آنها گرفتند. اعراب به خاطر اینکه در مناطق گرمسیر زندگی می کردند ناچار بودند شب ها مسافرت کنند تا از حرارت خورشید متاذی نشوند. لذا شب بر روی کجاوه می خوابیدند و این ستاره ها را می دیدید سپس بر روی تخیلاتی که داشتند ستاره ها را تنظیم می کردند و می گفتند این ستاره ها به شکل فلان موجود است و آن ستاره به شکل فلان موجود دیگر است. این نامگذاری بعدا به منجمین یونان و ایران و هند و چین و مصر رسید و آن را پذیرفتند و باقی ماند و تا الان هم باقی است. این ۱۲ تا را نامگذاری کردند اما بعدا منجمین آن را تنظیم کردند. خیلی از کارهای هیئت به توسط منطقه البروج ترسیم می شود مثل طول و عرض کوکب و... . همه کواکب در منطقه البروج نیستند بخشی در داخل منطقه البروج است. مرحوم قاضی سعید می فرماید بروج در فلک هشتم است. البته به این مطلب اشاره کنیم که این مجموعه ستاره ها حرکت هم می کنند اگر چه حرکت آنها به نظر ما کُند به حساب می آید چون خیلی دور هستند. حرکت می کنند و این حرکت باعث جدایی آنها از یکدیگر می شود و باعث می شود آن شکلی که آن زمان، اَعراب مشاهده کردند و نامگذاری کردند باقی نماند. مرحوم خواجه در زمان خودش می فرماید از جوزا که شکل دو پسر بچه بود که دست به گردن هم انداختند فقط دو پا باقی

مانده و بقیه ستاره ها به جاهای دیگر منتقل شدند ولی چون برج مشخص است همان دو پا را جوزا می گوید. امروزه بیش از آن مقدار عوض شده ولی بالاخره این نامگذاری الان هم هست بعضی از شکل ها عوض نشده مثلا تِنّین را اگر ملاحظه کنید می بینید همان اژدهایی که دیده می شود عوض نشده و به همان حالت تنین باقی مانده است. علتش این است که اینها نزدیک قطب اند و ستاره های قطبی جایگاهشان به کندی عوض می شود. لذا ستاره جدی بر نقطه قطب قرار دارد به کندی عوض می شود.

ص: ۷۲۳

می گویند منطقه البروج در کرسی یعنی فلک هشتم قرار دارد اما فلک هشتم چیست؟ مرحوم قاضی سعید می فرماید همان جسمِ عرش است ولی آن جسمِ عرش، مرسل بود اما این متنوعِ است اجمالاً.

جسم عرش مرسل بود به معنای این است که هیچ صورت نوعیه نداشت. همانطور که گفتیم جسمیت صرفه ی خالصه بود اما این جسم متنوع به انواع صو نوعیه است اما تنوعش اجمالی است. در عالم ما، انواع و صور نوعیه بالتفصیل موجودند. صورت اسد جدای از صورت بقر است. صورت انسان جدا از صورت بقیه حیوانات است. پس صور نوعیه در عالم ما، به تفصیل موجودند اما در کرسی همین صور نوعیه است ولی کرسی، متنوع به این صور نوعیه است اما اجمالا و به نحو بساطت است که اگر تنزلشان بدهید مفصَّل می شوند. حقایق این صور در آنجا است و حقایق، از نوعی تجرد برخوردارند لذا تکثر در آنها کمتر آشکار می شود و تفصیل در آنها کمتر است و لذا به وحدت نزدیکتر است نه کثرت.

تعبیر مرحوم قاضی سعید این است که همان جسم مرسل به حیث تنوعش به این صور، کرسی شده است. اینگونه عبارتها در موجودات مادی نمی آید نمی گوییم این انسان، به فلان حیث، انسان دیگر است یعنی نمی توان یک انسان با دو حیثیت باشد. اما در مجردات گفته می شود مثل عقل خودمان را نگاه می کنیم و می گوییم این عقل به حیث بالا، عقل نظری است اما به حیث اینکه به سمت بدن ما توجه دارد عقل عملی است. یک عقل وجود دارد اما دو حیث برای آن درست می شود و دو عقل حاصل می شود در حالی که ما دارای دو عقل نیستیم بلکه فقط یک عقل داریم و آن یک فقط، چهره ای به سمت بالا دارد که از بالا و از معلم های عقلی دریافت می کند لذا از این جهت به آن عقل نظری می گوییم و یک چهره به سمت پایین دارد که به بدن دستور می دهد که فلان کار قبیح است و آن را انجام نده یا فلان کار حسن است و آن را انجام بده که به آن عقل عملی می گویند. یعنی مجرد، با دو حیثیت، دو چیز شد. تعبیری که مرحوم قاضی سعید در مورد کرسی و عرش دارد تقریبا مسانخ با مجرد است می گوید همان جسم مرسل که اسم آن را عرش گذاشتیم به حیثیت تنوع اجمالی اش به صور، کرسی می شود بعدا توضیح دیگر می دهد که نور مجرداتِ محضه نمی تواند به طور مستقیم بر مادیات بتابد باید واسطه ای وجود داشته باشد که از جهتی با مجردات مانوس باشد و از جهتی با مادیات مانوس باشد و این واسطه بتواند نور را از مجرد بگیرد و به مادی، ارسال کند. برای کرسی چنین شان قائل می شود که واسطه بین مجردات و مادیات است. تعبیر مرحوم قاضی سعید نشان داد که کرسی را واسطه گرفت و مادی محض قرار نداد و قبلا هم گفته بود جسمیت متکمّمه دارای حقایق صور است و چیزی که دارای حقایق صور می باشد مادی محض نیست. مادی، تجسم صور و اصنام صور را دارد نه اینکه حقایق صور را داشته باشد.

مرحوم قاضی سعید در عرش فرمود «محل اشباح نوریه مثالیه» است یعنی محل برای مثال گرفت و مثال، برزخی بین عقل و ماده است. عرش را اینگونه گفت که محل اشباح نوریه مثالیه است. الان هم کرسی را که بیان می کند چهره دیگر عرش است پس آن هم به نحوی با مثال ارتباط دارد گویا که کرسی را وجود مثالی قرار می دهد نه اینکه وجود مثالی باشد بلکه نزدیک به مثال قرار می دهد.

تا این جا توصیف اول برای کرسی بیان شد که در این توصیف هم مشخص شد که منطقه البروج در آن قرار دارد هم مشخص شد که حقایق صور نوعیه ای این عالم در آنجا به نحو اجمال موجود است و هم مشخص شد که این کرسی واسطه بین انواری که از بالاـ می آید و موجودات مادی که منتظر گرفتن آن انوار هستند این موجودِ واسطه، انوار را از آن بالاـ می گیرد و به پایین ارسال می کند و اگر این واسطه نبود موجودات پایین نمی توانستند نورِ خالصی را که به آنها می رسد تحمل کنند. در اینجا سه شان برای کرسی درست کرد:

۱ـ محل منطقه البروج است.

۲ـ دارای حقایق صور نوعیه به نحو اجمال است.

۳ـ واسطه بین مجردات و مادیات است. «مجرداتی که فوق خودش است و مادیاتی که دون خودش است».

توضیح عبارت

«و البروج انما هی فی الکرسی»

بروج در کرسی هستند.

«الذی هو ذلک جسم المرسل من حیث تنوعه اجمالا بجمیع انواعه و احتوائه علی کافه الصور التی تحته»

ضمیر «انواعه» و «احتوائه» به «جسم مرسل» برمی گردد.

با این عبارت معنای کرسی را بیان می کند. کرسی همان جسم مرسل است «یعنی همان جسمی است که ما اسم آن را عرش گذاشیم» ولی با این حیثیت که این جسم، متنوع شده به جمیع انواع جسم مرسل «مراد از جسم مرسل، صورت جسمیه است که دارای انواع اجسام است ولی آن انواع در او ظهوری ندارند بلکه ظهورشان در این کرسی است. کرسی، حقایق این انوار را در او دارد اجمالا نه تفصیلا. تفصیلِ آن صور نوعیه در عالم جسم است. در عالم کرسی تفصیل وجود ندارد بلکه اجمال است» و اشتمال جسم مرسل بر همه صُوَری که در تحت خودش بالتفصیل موجودند که جسم مرسل به این حیثیت، کرسی می شود.

«اذ ما لم یکن وجود المتوسط لم یکن ظهور الانوار المبدعه المجرده فی الصور المادیه»

«فی الصور المادیه» مربوط به «ظهور» است.

چرا کرسی مشتمل بر همه صُوَری است که تحتش می باشد است. چون باید فیض را برای حقایق آن صور بگیرد سپس رقیق شده آن فیض را به خود آن صوری که در پایین هستند ارسال کند یعنی شان وساطت دارد. اگر این واسطه نبود این صور نوعیه مفصّله ای که در این عالم هستند نمی توانستند نور بالا را به طور مستقیم دریافت کنند.

«اذ» تعلیل است بر اینکه این جسم باید مشتمل بر همه صور مادون خودش باشد تا واسطه برای صور مادون شود. اما به چه علت باید واسطه شود؟

ص: ۷۲۶

اگر بین نور مجرد و موجود مادی، واسطه ای نباشد که به حیثی به مجرد شباهت داشته باشد و به حیث دیگر به موجود مادی شباهت داشته باشد آن نور مجرد به طور مستقیم نمی تواند به ماده برسد و ماده هم به طور مستقیم نمی تواند نور مجرد را دریافت کند باید این واسطه موجود باشد تا نور را رقیق کند و آن موجودات مادی بتوانند آن نور رقیق شده را استفاده کنند.

ترجمه: اگر وجود متوسط نباشد ممکن نیست ظهور انوار مبدعه مجرده «که قبل از کرسی هستند» در صور مادیه «مگر اینکه متوسطی واسطه شود و این متوسط همان کرسی است پس باید وجود کرسی باشد و کرسی هم متنوع به حقایق صور باشد تا بتواند وساطت کند برای نوری که از بالا می آید و به پایین واصل می شود».

تا اینجا سه شان برای کرسی بیان شد اما در مورد شان اولِ آن بحث کرد و در مورد شان دوم و سوم بحث نمی کند ولی شان اول را می خواهد به چیز دیگر بدهد و می گوید احتمال دارد برای کرسی باشد و احتمال دارد برای کرسی نباشد. بلکه برای چیزهای دیگر باشد.

کرسی و عرش بر فلک هشتم و نهم منطبق نمی شوند/ ادامه بحث اینکه چرا از بین نسبت ها امام علیه السلام نسبت یک هفتادم را انتخاب کرده اند ۲_ بیان توضیح عدد ۷۰/ معرفت هفتم/ حدیت سوم/ باب هشتم ۹۳/۰۳/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

ص: ۷۲۷

موضوع: ۱ _ کرسی و عرش بر فلک هشتم و نهم منطبق نمی شوند/ ادامه بحث اینکه چرا از بین نسبت ها امام علیه السلام نسبت یک هفتادم را انتخاب کرده اند ۲_ بیان توضیح عدد ۷۰/ معرفت هفتم/ حدیت سوم/ باب هشتم.

«او یکون کما ابداه العلامه الشیرازی من ان یکون الثوابت و دوائر البروج علی محدب فلک زحل»(۱)

بحث در توجیه عدد سبعین با توجه به عدد افلاک داشتیم گفتیم سه مطلب را توضیح می دهیم:

۱_ بیان عدد ۷

۲_ بیان عدد ۷۰

۳_ نسبت یک به ۷۰.

با بیان این سه مطلب روشن می شود که چرا امام علیه السلام در اینجا نسبتِ یک هفتادم را انتخاب کردند. در بحثی که به عدد ۷ مربوط بود اینطور گفتیم که عدد افلاک ۷ تا است و دو فلک دیگر داریم که عبارت از عرش و کرسی است. عرش و کرسی را توضیح دادیم ۷ فلک هم روشن هستند و نیاز به توضیح ندارند. الان می خواهیم بیانی را شروع کنیم که کرسی در توضیح ما حذف شود قهرا عرش هم حذف می شود در اینصورت می دانیم کرسی و عرش چیست، اما نمی دانیم کرسی و عرش بر چه چیز تطبیق می کند چون با این بیانی که می کنیم فلک هشتم و نهم وجود ندارد تا کرسی را بر فلک هشتم و

عرش را بر فلک نهم تطبیق کنیم. در اینصورت می گوییم عرش و کرسی همان است که توضیح دادیم و دیگر آن را تطبیق نمی کنیم. این احتمال جدیدی که می خواهد نقل شود احتمالی است که قطب شیرازی مطرح کرده و مرحوم خواجه پسندیده است آن احتمال این است که ما به چه علت معتقد به فلک هشتم شدیم؟ برای اینکه جایگاه ثوابت و منطقه البروج تعیین شود و به چه علت قائل به فلک نهم شدیم برای اینکه حرکت یومیه توجیه شود حال اگر حرکت یومیه را بتوان به نحو دیگر توجیه کرد قهرا احتیاج به فلک نهم نخواهد بود همچنین اگر بتوان ثوابت و بروج را در جای دیگر قرار داد احتیاج به فلک هشتم نخواهد بود و ما این کار را می کنیم یعنی هر دو مشکل را حل می کنیم بدون اینکه از فلک هشتم و نهم استمداد کرده باشیم. اینگونه می گوییم که تمام ثوابت در محدب فلک زحل قرار دارند چون زحل به خاطر اینکه فلکش محیط بر باقی افلاک است فلکِ بسیار عظیمی دارد و محدبِ این فلک از قسمت های دیگرش عظیم تر است لذا ایرادی ندارد که گفته شود این ثوابت در محدب فلک زحل قرار دارند قهرا منطقه البروج که از بخشی از این ثوابت تشکیل می شوند در محدبِ فلک زحل واقع می شوند به این ترتیب ما احتیاج به فلک هشتم که اسمش فلک ثوابت باشد نداریم. حرکت یومیه را هم به مجموعه افلاک ۷ گانه نسبت می دهند چون یک نفسِ کلی مدبر این مجموعه افلاک ۷ گانه است می گوییم آن نفس کلی اراده حرکت سریع برای این مجموع می کند و با حرکت سریع، همه اینها یک دور به دور زمین می زنند و به این ترتیب شبانه روز درست می شود یعنی از دور زدن خورشید شبانه روز درست می شود ولی بقیه هم دور می زند پس می گوییم هر کدام از این افلاک ۷ گانه حرکت مخصوص به خودشان را جدا انجام می دهند پس مجموعا یک حرکت سریع یومیه دارند و جدا جدا حرکت مخصوص به خودشان را هم دارند. این حرکت سریع یومیه را در تصور قبلی که داشتیم تبعی گرفتیم و گفتیم هر ۷ کوکب به دور زمین به تبع حرکت فلک نهم می چرخند که حرکت فلک نهم، حرکت اصلی بود و حرکت اینها به تبع حرکت فلک نهم بود اما در این تصویر جدیدی که داریم حرکت یومیه را بر ۷ تا اصلی حساب می کنیم نه تبعی، ولی می گوییم نفسِ کلی که مدبّر این ۷ فلک است تمام این افلاک را به حرکت اصلی، یک دور به دور زمین در طول ۲۴ ساعت می چرخاند و خودشان همه یک حرکت مخصوص دارند که آن هم اصل است و حرکت تبعی در افلاک وجود ندارد دو حرکت وجود دارد:

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۶۵، س۷.

۱ــ حرکت سریع شبانه روزی

۲ــ حرکت مخصوص خود کوکب.

هر دو حرکت، حرکت اصلی اند و هیچکدام تبعی نیستند. وقتی که وارد این بحث شدیم حرکت یومیه را تعبیر به حرکت اصلی یا حرکت تبعی کردیم و نظرمان به همین دو مبنا بود که در یک مبنا حرکت یومیه به عهده فلک نهم است قهرا حرکت کواکب به دور زمین در یک شبانه روز، تبعی می شود و در یک مبنا هم حرکت یومیه به واسطه خود افلاک است و در اینصورت حرکت آنها که به توسط نفس کلیِ آنها انجام می شود حرکت اصلی می باشد. مشکل اینجا است که دو حرکت اصلی و ذاتی را چگونه برای فلک قائل می شویم. هر کدام از این ۷ فلک، هم حرکت اصلی شبانه روزی را دارند و هم حرکت اصلی مربوط به خودشان را دارند و هر دو حرکت، حرکت ذاتی اند در حالی که یک نفس و یک بدن وجود دارد چگونه دو حرکت ذاتی وجود دارد؟ اگر یک حرکت، تبعی بود مشکلی وجود نداشت مثلا اینگونه گفته می شد که اگر در عالم عناصر بود از آب تعبیر بود حرکت قسری می کردیم چون در افلاک قسر نیست بلکه تبعی می گوییم اما در عالم عناصر اگر می رسیدیم همین حرکت را حرکت قسری می دانستیم و اشکالی نداشت که حرکت قسری با حرکت طبیعی جمع شود مثل اینکه سنگی از بالا به زمین می افتد و ما آن را با فشار به زمین می اندازیم این سنگ اگر خودش به سمت پایین می آمد کمی آرامتر می آمد اما وقتی ما آن را با فشار به زمین می اندازیم هم حرکت طبیعی و هم حرکت قسری هر دو به یک سمت است ولی حرکتش تندتر می شود اگر حرکت یکی قسری و یکی طبیعی باشد اشکال ندارد اما اگر هر دو بخواهد ذاتی باشد چگونه ممکن می شود؟ جواب می دهند این اشکال ندارد چون یکی به مجموع، وابسته است و یکی به کل واحد، وابسته است. مجموع با کل واحد فرق می کنند. نفسی که مجموع را حرکت می دهد نفسِ کلی است و نفسی که تک تک اینها را حرکت می دهد نفسِ جزئی است که برای آن نظیر وجود دارد مثلاـ شما با بدن خودتان به سمت جلو می روید و دست خودتان را به سمت عقب حرکت می دهید در اینجا یک حرکتِ کلی برای تمام بدن وجود دارد که دست هم در آن حرکت شرکت دارد و یک حرکت جزئی و مخصوص هم خودِ دست انجام می دهد. همانطور که اینچنین دو حرکتی که هر دو ذاتی اند اشکالی ندارد در افلاک هم آن چنان دو حرکتی که گفته شد اشکال ندارد. این، تمام بحث ما است در باقیمانده ی مطلبِ مربوط به عدد هفت بود که با توجه به افلاک بیان شد از اینجا به بعد وارد بحث در عدد هفتاد می شویم که بعدا بیان می کنیم.

ص: ۷۲۹

توضیح عبارت

«اویکون کما ابداه العلامه الشیرازی»

این عبارت عطف بر گذشته است. گفتیم «و البروج انما هی فی الکرسی» حال با این عبارت می گوید «او یکون» یعنی با این بیانِ قطب شیرازی، کرسی برداشته می شود و به تبع آن عرش برداشته می شود. می توان آن را به طور مستقیم به هر دو مربوط کرد و بالاصاله هر دو را برداشت نه اینکه کرسی را بردارید و به تبع، عرش را بردارید.

اینکه بیان می کنیم کرسی و عرش برداشته شود مراد این نیست که از عالَم وجود برداشته شود بلکه از عالم افلاک برداشته می شود در اینصورت کرسی، معنای دیگری پیدا می کند. عرش هم معنای دیگری پیدا می کند و افلاک منحصر در این ۷ تا می شوند.

ترجمه: یا اوضاع اینگونه است که علامه شیرازی آن را ابداء کرده است «مراد از علامه شیرازی، مرحوم صدرا نیست چون مرحوم صدرا شاگرد مرحوم خواجه نبوده بلکه مراد قطب شیرازی است که در درس مرحوم خواجه مطرح کرده و مرحوم خواجه هم پذیرفته است.

«من ان یکون الثوابت و دوائر البروج علی محدب فلک زحل»

«من» بیان برای «ما» در «کما ابداه» است.

آن که علامه شیرازی ابداء و اظهار کرد عبارت این است که هم ثوابت و هم دوائر بروج بر محدب فلک زحل باشند. بیان کردیم که اگر ثوابت بر محدب فلک زحل باشند دوائر بروج هم که بخشی از این ثوابت می باشد قهرا بر محدب فلک زحل خواهد بود ولی چون دوائر بروج مهم بودند آن را جداگانه ذکر کرد.

ص: ۷۳۰

و استحسنه العلامه الطوسی ـ قدس سره»

این عبارت عطف بر «ابداه» است یعنی علامه شیرازی اظهار کرد و مرحوم علامه طوسی پذیرفت.

«یکون الحرکه الیومیه قائمه بالکل من حیث یتعلق بذلک نفس کلیه»

«بذلک» یعنی «بالکل».

در این صورت دو مطلب گفته می شود که مطلف اول را با این عبارت بیان می کند اما مطلب دوم را با عبارت «و الحرکه الخامه بالفلک الذی هو کالجزء» بیان می کند یعنی عبارتِ مطلب دوم به این صورت می شود «و یکون الحرکه الخاصه قائمه بالفلک الذی هو کالجزء» لذا لفظ «بالفلک» متعلق به «الخاصه» نمی شود بلکه متعلق به «قائمه» است که در تقدیر گرفته می شود یعنی حرکت یومیه قائم به کل است و حرکت خاصِ هر فلک هم قائم به خودش می باشد که بمنزله جزء است یعنی برای هر فلکی دو حرکت وجود دارد:

۱ـ حرکت شبانه روزی که مربوط به مجموع افلاک است.

۲ـ حرکت خاص خورشید و ماه و... که مربوط به فلک جزئی خودشان است.

ترجمه: چون به مجموع و کل، یک نفسِ کلی تعلق گرفته به این جهت یک حرکت یومیه هم به کل تعلق گرفته که آن، حرکت سریعه ی همه افلاک ۷ گانه است که در اینصورت به حرکتِ ذاتی می چرخند نه تبعی چون در این صورت عرش که همان فلک نهم می باشد وجود ندارد و عرش باید بر چیز دیگر تطبیق کند.

«و الحرکه الخاصه بالفلک الذی هو کالجزء»

ص: ۷۳۱

«کالجزء»: یعنی مثل جزء است برای کل.

علت اینکه تعبیر به «کالجزء» کرده به خاطر این است که آن مجموعه، کل نیست هرکدام جدا از مجموعه ی دیگری است. ما یک کلّ نداریم که فلکِ خاصش، جزء شود بلکه چندین فلک خاص داریم «یعنی ۷ فلک خاص داریم» که اینها را جمع می کنیم و مجموع قرار می دهیم اگر در همین حد باشد که فقط آنها را جمع کردیم و یک مجموعه درست کردیم این مجموع، امر اعتباری می شود و امر اعتباری چنین ارزشی ندارد که حرکتِ به این عظیمی را به آن نسبت داد اما یکبار آن را مجموع می کنیم با توجه به اینکه نفس کلی به این مجموع تعلق گرفته است در اینجا اعتبارِ اجتماع نیست. در اینجا یک نفسِ کلیِ واقعی است که مجموع من حیث هو مجموع را اداره می کند و در اینصورت این مجموع، مجموع اعتباری نیست لذا می تواند یک حرکت اصلی و واقعی از آن صادر شود علت اینکه مرحوم قاضی سعید فرمود «من حیث یتعلق بذلک نفس کلیه» همین است که کل یا مجموع بما هو مجموع در خارج وجود ندارد آنچه در خارج وجود دارد اجزاء می باشد. مجموع در اعتبار ما جمع است و در اعتبار ما حرکتی اتفاق نمی افتد. حرکت در بیرون از ما اتفاق می افتد و در بیرون، مجموعه وجود ندارد آنچه وجود دارد اجزاء است. اگر این حیثیتی را که ایشان گفته نیاوردیم و بیان نکنیم از این حیث که نفس کلی به آن تعلق دارد مجموع در خارج درست نمی شود بلکه در ذهن ما درست می شود که ارزشی ندارد باید این مجموع، در خارج درست شود و اگر بخواهد این مجموع، در خارج درست شود باید نفس کلی را در نظر بگیرید لذا مرحوم قاضی سعید قید حیثیت را آورد. تا اینجا توضیح قید حیثیت داده شد اما چرا تعبیر به «کالجزء» کرد جواب این است که این مجموع را به اعتبارِ نفس، مجموع کردید و الا خودشان فی نفسها مجموع نبودند. پس هر یک، جزء نخواهد بود بلکه کالجزء خواهد بود.

ص: ۷۳۲

اگر اشکال شود که هر کدام از افلاک جزئیه یا افلاکی که کالجزء هستند با این بیان دو حرکت پیدا کردند:

۱ــ حرکت سریع یومیه

۲ــ حرکت مخصوص به خودشان.

و این دو حرکت هر دو ذاتی اند «اما اگر یکی ذاتی یکی تبعی بود ایرادی نداشت» در این صورت چگونه توجیه می کنید دو حرکت ذاتی برای یک جسم حاصل شود؟ جواب می دهند که مانعی ندارد چون یک حرکت، قائم به مجموع است و یک حرکت، قائم به جزء است مثل بدن و دست که مثال زدیم.

«و لا یلزم اجتماع الحرکتین الذاتیین فی الجسم الواحد»

لازم نمی آید در یک جسم دو حرکتِ ذاتی واقع شود که محال می باشد.

«لان قیام الحرکه الاولی بالمجموعه من حیث هو مجموع و الثانیه بالبعض بخصوصه»

زیرا قیام حرکت اُولی «که حرکت سریع و شبانه روزی است» به مجموعه از حیث مجموع است اما قیام حرکت ثانیه « که حرکت خاصه است» به بعض، به خصوصِ بعض است «این مطلب، ایرادی ندارد و نمونه برای آن وجود دارد که با عبارت بعدی بیان می کند»

«یظهر ذلک من تحریک النفس مجموع البدن الی جهه و حرکه عضو خاص منه الی جهه المخالفه»

مشار الیه «ذلک» به «لا یلزم اجتماع... الجسم الواحد» بر می گردد.

ترجمه: نفس، مجموع بدن را به سمتی حرکت می دهد و عضو خاصی از این بدن به جهتِ مخالفت حرکت می کند و هر دو هم حرکت ذاتی است در اینصورت دست، دو حرکت پیدا می کند یک حرکت این است که بدن حرکت می کند دست هم حرکت می کند و یکی این است که خود دست حرکت مخصوص دارد.

ص: ۷۳۳

سؤال: آیا می توان حرکت دست که به ظاهر به تبع بدن انجام می شود را حرکت ذاتی گرفت یا نمی توان گرفت؟ چون بحث ما این است که هم حرکتِ مجموع و هم حرکتِ عضو باید ذاتی باشد. یکبار حرکت دست را به تنهایی حساب می کنید و آن وقتی است که مجموع، حرکت می کند. اما وقتی دست حرکت می کند حرکتش ذاتی است و اشکالی در آن نیست و وقتی بدن، حرکت می کند و دست به ظاهر به تبع بدن حرکت می کند آیا این را هم حرکت ذاتی قرار می دهید؟ مرحوم قاضی سعید آن را هم حرکت ذاتی می گیرد و می گوید در دست، دو حرکتِ ذاتی جمع شده است.

جواب: یکبار ما دست را به تنهایی ملاحظه می کنیم در اینصورت، حرکتش تبعی می شود یعنی به تبع کل بدن حرکت می کند اما یکبار این دست را داخل مجموعه قرار می دهیم یعنی وقتی تعبیر به «بدن» می کنیم مراد، مجموع بما هر مجموع است که دست هم در همین مجموعه است در اینصورت وقتی مجموعه دارد حرکت می کند نمی گوییم تن حرکت کرد دست هم حرکت کرد بلکه می گوییم همه با هم حرکت می کنند و وقتی همه با هم حرکت می کنند حرکتش ذاتی می شود ما وقتی آن را جدا می کنیم و توضیح می دهیم دست به صورت جدا ملاحظه می شود فکر می کنیم دو حرکتِ مستقل برایش است در حالی که یک حرکت برای بدن و مجموع بدن است که این دست هم در آن مجموعه است و این حرکت برای بدن و دست هر دو ذاتی است چون اینگونه نمی گوییم که بدن حرکت کرد پس دست هم حرکت کرد. اگر بگوییم که بدن حرکت کرد پس دست هم حرکت کرد، حرکتِ دست، تبعی می شود اما می گوییم مجموعه حرکت کرد که یکی از مجموعه، دست است در این صورت حرکت مجموعه، ذاتی می شود و حرکت دست جدا است که آن هم ذاتی می شود زیرا حرکتِ جداىِ دست به سمت مخالف است و حرکتی که در ضمن مجموع است به سمت موافق است که آن حرکت، حرکت بدن است پس دست را جداگانه لحاظ نکنید اگر جدا لحاظ کنید حرکت دست که از مجموع گرفته می شود حرکت تبعی می شود. اما ما آن را جدا حساب نمی کنیم بلکه مجموع من حیث المجموع لحاظ می کنیم یعنی به قید حیثیت لحاظ می کنیم پس دست باید داخل مجموع حساب شود و جدا حساب نشود لذا اگر دست را جدا حساب نکنید یک حرکت واقع می شود نه اینکه یک حرکت برای دست و یک حرکت برای پا و یک حرکت برای تن باشد بلکه همه با هم یک حرکت می کنند و حرکتش هم ذاتی است.

«و ليس هنا موضع تحقيق ذلك و يكون هذا فرضاً علينا نقيضه ان شاء الله»

تحقیق این مطلب که دو حرکتِ ذاتی چگونه در یک جسم جمع می شوند در اینجا نیست. ما با مثال بیان کردیم و رد می شویم اما این مطلب، واجب و فرض بر ما باشد که این واجب را ادا خواهیم کرد وبه این وعده وفاء خواهیم کرد.

صفحه ۲۶۵ سطر ۱۵ قوله «و بالجمله»

بیان توضیح عدد ۷۰: در اینجا مرحوم قاضی سعید به سه مطلب توجه می کند.

مطلب اول: عددِ افلاک ۷ تا است.

مطلب دوم: این افلاک، مدبِّر دارند.

مطلب سوم: مـدبِّرها که اوائل انـد و افلاک که ثوانی انـد به یکـدیگر متصل انـد و الا اگر متصل نباشـند افلاک نبایـد ثوانی به حساب بیایند بلکه باید ثوالث و.... به حساب بیایند.

بیان کردیم عدد افلاک ۷ تا است و این ها مـدبِّر دارنـد و مدبرها، اوائل هستند و افلاک، ثوانی می شوند و بین اوائل و ثوانی نباید فاصله باشد.

توضیح مطلب اول: اینکه افلاک ۷ تا است مشهود است و نیاز به توضیح و اثبات ندارد.

توضیح مطلب دوم: اینکه افلاک مدبر می خواهند در جای خودش ثابت شده چون افلاک، حرکت می کنند و حرکت، بدون نیرو امکان نـدارد و آن حرکت یا بایـد قسری یا طبیعی یا ارادی باشد. قسر در آنجا وجود ندارد حرکت طبیعی هم به صورت مستقیم واقع می شود پس بایـد حرکت، حرکت ارادی باشـد و حرکت ارادی نیـاز به نفس دارد و نفس، مـدبِّر آن می شود نفس، اوائل می شود و ابـدانِ افلاک، ثوانی می شونـد چون ابتـدا نفس بایـد در اراده خودش حرکت کند تا بعدا این فلک در جسم خودش متحرک شود پس آن مـدبرات، اوائل می شونـد و اینها ثوانی می شونـد یعنی دور اول که حرکت می کنـد یک اراده می خواهـد و دور دوم نیاز به اراده دوم دارد و این اراده های پی در پی می آینـد و لـذا دورِ فلک هم پی در پی می آید بنابراین ابتدا، محرِّک است بعدا متحرک خواهد بود. از طرف دیگر اینکه باید اتصال هم باشد اگر اتصال نباشد مباشرِ حرکت نخواهیم داشت عقول هم محرِّکند ولی مباشر نیستند اما مدبرات که مباشر حرکتند باید متصل باشند یعنی بین آنها و متحرک نباید فاصله باشد یعنی موجود دیگری در این وسط نباید تحریک کند یعنی نفس باید محرکِ مباشر باشد اما عقل محرکِ غیر مباشر باشد بدنه فلک هم متحرک است

حال وارد اعداد می شویم در اعداد اگر شروع به شمردن کنید می گویید آحاد، عشرات، مآت و الوف. بله اگر بخواهید عدد را بشمارید می گویید ۱، ۲، ۳و... اما وقتی می خواهید اعداد را بشمارید می گویید آحاد، عشرات، مآت، الوف و... . آحاد با عشرات متصل اند و عشرات با مآت متصل اند و مآت با الوف متصل اند نگویید «یک با دو متصل است» بلکه بگویید «یک با ۱۰ متصل است» همینطور نگو در ۱۰ با ۲۰ متصل است بلکه بگویید ۱۰ با ۱۰۰ متصل است یعنی از ۱۰ تا ۹۹، عشرات است از ۱۰۰ به بعد تا ۹۹۹،مآت است.

در افلاک بیان کردیم که افلاک، به مدبرات متصل اند و تعداد در آنها مطرح است اگر تعداد مطرح نبود ما به سراغ افلاک نمی رفتیم. می گوید ۷ فلک به مدبِّر متصل است. فلک، ثوانی است و مدبِّر، اوائل است یعنی فلک بمنزله آحاد است و مدّبرات بمنزله عشراتند و همه هم متصل اند پس اگر ۷ فلک داریم ۷۰ مدبر داریم.

پس همانطور که در اعداد، ابتدا آحاد و بعدا عشرات آورده می شود که به آحاد، متصل است بنابراین در افلاک، ثوانی را اگر آحاد گرفتیم اوائل را باید عشرات بگیریم تا اتصال برقرار باشد نباید اوائل را آحاد یا مآت گرفت. اگر ثوانی، آحاد بودند اوائل، یک درجه بالاتر هستند و بین آنها هم فاصله نمی افتد یعنی عشرات می شوند.

سوال: هر چه بالاتر می رویم باید به وحدت نزدیکتر شویم چرا کثرت بیشتر می شود؟

ص: ۷۳۶

جواب: آنها که واحد هستند واحد می باشند اما تعداشان بیشتر است نه اینکه متکثر شوند در عین حال گفتیم اگر این ۱۰ تا را به وجه اجمالی نگاه کنید یک مدبِّرند اما به وجه تفصیلی نگاه کنید ۱۰ تا هستند. در هر صورت این مطلبی است که مرحوم قاضی سعید فرمود و عبارتش روشن نمی کند که چگونه از یک به ۱۰ رفته است فقط لفظ «اتصال» آورده می شود که آحاد با عشرات اتصال دارند همینطور افلاک با مدبِّراتشان اتصال دارند.

توضیح عبارت

«و بالجمله لما کانت تلک الکرات سبعه»

اگر ۷ فلک داریم باید ۷ مدبِّر داشته باشیم که در لسان شروع تعبیر به ملک می شود اما در لسان فلسفه تعبیر به نفس می شود.

«فمن الواجب ان یکون مبادیها ای التی اوحی الله فی کل سماء امرها بتلک العده»

«التی» صفت «مبادی» است.

مبادیی که امرِ آنها را خداوند ــ تبارک ــ در هر آسمان اجرا کرد که آنها هم باید به همان تعداد باشد.

«اما بالذات او بالعرض»

این عبارت را می توان مربوط به «مبادی» کرد و می توان مربوط به «بتلک العده» کرد. اگر مربوط به «مبادی» شود اینگونه معنی می شود: مبادیِ بالذات یا مبادی بالعرض. مبادی بالذات همان ها هستند که مباشرند و مبادی بالعرض آنهایی هستند که واسطه دارند اما مرحوم قاضی سعید اتصال بین مبادی و افلاک را اعتبار می کند شاید به همین جهت، نتوان با این توجیه موافقت کرد لذا اگر مربوط به مبادی نشود بهتر است پس مربوط به «بذلک العده» می کنیم و به این صورت معنا می شود: باید به این مقدار باشند بالذات یا بالعرض. یعنی بلا واسطه و حقیقةً این عِدّه را داشته باشند یا بالمجاز این عِدّه را داشته باشند مثلا اگر واقعا ۷ تا باشند بالذات ۷ تا هستند اما اگر ۷۰ تا باشند به لحاظ اجتماعشان یعنی بالعرض و المجاز ۷ تا می شوند. اگر خودشان را نگاه کنی بالذات ۷۰ تا هستند اما چون همه آنها مدبر یک فلک اند یعنی ۱۰ تا از آن ۷۰ تا مدبر این فلک است و ۱۰ تای دیگر مدبر آن فلک است و این ۱۰ تا، بالعرض و بالمجاز یکی حساب می شود چون همه آنها مدبر یکی هستند و یک کار انجام می دهند پس به این علاقه، به این ۷۰ تا، ۷ تا می گوییم پس مراد از تلک العدد ۷۰ تا شد که یا بالذات ۷ تا هستند «بالذات یعنی وقتی آنها را شمارش کنی ۷ تا هستند» یا بالمجاز ۷ تا هستند «یعنی ۷۰ تا هستند ولی چون ۱۰ تا از آنها یک کار انجام می دهد و ۱۰ تای دیگر کار دیگر انجام می دهد هر ۱۰ تا را یکی حساب می کنیم و ۷۰ تا را بالمجاز، ۷ تا حساب می کنیم».

«و من البین ان المبادی اعلی درجه من الثوانی»

روشن است که مبادی بالاتر از ثوانی هستند.

«لکن مع وجوب اتصالها بها من دون فاصله بینها»

«اتصالها بها»: اتصال اوائل به ثوانی یا اتصال ثوانی به اوائل. ضمیر به هر کدام بر گردد صحیح است.

«بینها» یعنی بین اوائل و ثوانی.

«فتکون نسبتها الی الثوانی نسبه العشرات الی الاحاد»

فاء در «فتکون» تفریع بر «اتصال» است یعنی چون اتصال است پس نسبت آن مدبرات به ثوانی که افلاکند نسبت عشرات به آحاد می شود چون اگر اعداد را ملاحظه کنید آحاد با عشرات اتصال دارند یا عشرات با آحاد اتصال دارند. ممکن است کسی سوال کند که چرا به سراغ اعداد رفتید؟ جواب می دهد که بحث ما در اعداد است زیرا تعداد افلاک و مدبرات را حساب می کنیم لذا باید به سراغ اعداد برویم و وقتی سراغ اعداد رفتیم آحاد و عشرات درست می شود که به یکدیگر متصل اند و این باعث می شود که اگر ما ثوانی را ۷ تا گرفتیم و از زمره آحاد حساب کردیم اوائل را ۷۰ تا بگیریم و از جمله عشرات حساب کنیم. از آحاد به عشرات برویم یعنی از ۷ به ۷۰ برویم.

تا اینجا توجیه ۷۰ بیان شد. از عبارت بعدی می خواهد توجیه یک هفتادم را بیان کند که در جلسه بعد می خوانیم.

بیان نسبت یک به ۷۰/ ادامه بحث اینکه چرا از بین نسبت ها امام علیه السلام نسبت یک هفتادم را انتخاب کردند/ معرفت هفتم ۹۳/۰۳/۱۵

ص: ۷۳۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ ـ بیـان نسبت یک به ۷۰/ ادامه بحث اینکه چرا از بین نسـبت هـا امـام علیه السـلام نسـبت یـک هفتادم را انتخاب کردند/ معرفت هفتم.

۲ ـ بیان معرفت هشتم/ حدیث سوم/ باب هشتم.

«و لما کانت الکرات فی المرتبه السبعیه فالمبادی یجب ان یکون فی رتبه السبعین»(۱)

گفتیم که در توجیه این نسـبتی که در این روایت آمـده می خواهیم سـرّی را بیان کنیم که آن سـرّ با توجه به اجرام فلکی بیان می شود سپس بیان کردیم که در اینجا سه مطلب بیان می کنند:

مطلب اول: عدد سبعه.

مطلب دوم: عدد سبعین.

مطلب سوم: نسبت یک هفتادم.

مطلب اول و دوم بیان شد.

توضـیح مطلب سوم: در مطلب سوم مرحوم قاضـی سـعید ابتـدا جمله ای می آورد که اشاره به بحث دوم می کنـد سـپس وارد بحث سوم می شونـد. در ابتدا می فرمایند مرتبه کرات، سـبعه است چون بنا شد که با امرِ متصل به خودشان که ۱۰ برابر هستند سنجیـده شونـد لـذا امرمتصل به آنها، سـبعین می شود آنها ۷ تا هسـتند بنا شـد با متصل خودشان که مدبراتِ مباشـرشان است سنجیده شوند همانطور که ما از آحاد به عشـرات رسـیدیدم از سـبعه باید به سبعین برسیم این عددِ مدبرات، سبعین می شود. تا اینجا را بیان کرده بودیم. نکته ای در حـدیث آمده که نور حسـی خورشـید را یک هفتادم نور کرسـی قرار می دهد ما قبلا در معرفتهای قبلی به این مساله اشاره کردیم که نور حسی معلول نورِ بالاتر است و نور بالاتر هم معلول نور بالاتر است تا به ستر یا عقل برسـیم که ستر، مرتبه نفسـی بود و عقل، مرتبه بالاتر بود عقل در مقایسه در روایت نیامده بود ولی نورش منشاء تمام انوار بود پس نور حسی از مراتبِ بالا گرفته شده است بنابراین نور خورشید از کرسی گرفته شده است. اگر ما در افلاک عدد سبعه را داریم در مـدبّر بایـد عـدد سـبعین را داشـته باشـیم. مدبِّر انوار چیست؟ مدبرِ انوار حسـی، نور کرسـی است پس اگر نور این افلاک، ۷ تا باشد نور کرسـی باید ۱۰ برابر یعنی ۷۰ باشـد. از اینجا پیدا می شود که هر فلک، نسـبت نور آنها به نور کرسـی، نسبت هفت به هفتاد است. در بین اینها خورشید به تنهایی یک هفتادم است.

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۶۵، س۱۸.

نکته: اگر از ابتدا بخواهید وارد خورشید شوید باید بگویید خورشید، یک دهم نور کرسی را دارد نمی توانید یک هفتادم را

توجیه کنید چون بناشد هر پایینی، آحاد باشد و بالایی، عشرات باشد لذا اگر خورشید، عدد یک باشد بالایی باید ۱۰ باشد نه ۷۰. مرحوم قاضی سعید متوجه این مساله است لذا خورشید را با کرسی نمی سنجد بلکه ۷ فلک را با کرسی می سنجد و وقتی ۷ فلک را با کرسی سنجید نسبت ۷ به هفتاد می شود و سهم خورشید، یک هفتادم می شود به این صورت، یک هفتادم را درست می کند چون در روایت آمده خورشید، یک هفتادم کرسی است باید این را توجیه کرد و مرحوم قاضی سعید در توجیه کردنِ آن، بقیه افلاک را هم می آورد چون از ابتدا، از بقیه افلاک شروع کرده بود.

مرحوم قاضی سعید وقتی بخواهد بقیه افلاک را با نور کرسی بسنجد آنها ۷ می شوند ولی این، ۷۰ می شود در اینصورت، نسبتِ هفت به هفتادم می شود و نسبت خورشید، نسبت یک به هفتاد است یعنی وقتی می خواهد خورشید را بسنجد نور کرسی را کم نمی کند با آوردن هر ۷ فلک، نور کرسی را ۷۰ کرد وقتی ۶ فلک را حذف می کند و فقط شمس را ملاحظه می کند نور کرسی را کم نمی کند. لذا از این طرف، ۷ تبدیل به یک شد اما از آن طرف، ۷۰ تبدیل به ۱۰ نشد و همانطور ۷۰ باقی می ماند. حال می گوید نور خورشید یک هفتادم نور کرسی است و توجیه نسبت یک هفتادم بیان شد.

ص: ۷۴۰

استاد: این توجیه انصافاً توجیه خوبی است و زحمت زیادی روی آن کشیده شد اما اینکه قابل قبول می باشد یا نمی باشد مطلب دیگری است. اگر از بعضی خطورات ذهن بگذریم این توجیه در دل جا می افتد.

نکته: امروزه تطبیق ۷ آسمان بر ۷ سیاره نمی کنند لذا ما هم تطبیق نمی کنیم ولی ۷ آسمان در قرآن آمده و طبق همان ۷ آسمان توجیه می کنیم. ۷ آسمان داریم که نسبت به کرسی، نسبتِ هفت به هفتادم است یکی از آنها نسبت یک به هفتادم است. مصنف می گوید ما ثابت کردیم که نور خورشید نسبت به مبدأ خودش نسبت یک به هفتاد است حال اگر مبدأ المبدأ داشت چگونه خواهد بود؟

چون مبدأ کرسی، عرش است و مبدأ عرش، حجاب است و مبدأ حجاب، ستر است. اینها مبدأ المبادی دارند؟ مرحوم قاضی سعید می فرماید در مورد اینها هم همین بیان خواهد بود. دوباره نور کرسی نسبت به نور عرش، نسبت یک به هفتاد است همانطور که نور خورشید نسبت به نور کرسی نسبت یک به هفتاد بود. همینطور نور عرش نسبت به مبدأ خودش که حجاب است نسبت یک به هفتاد می شود همینطور نور حجاب نسبت به مبدأ خودش که ستر است نسبت یک به هفتاد می شود. و بعد از آن، مقایسه نمی شود چون عقل بی نهایت است و نمی توان آن را مقایسه کرد.

توجه کنید در بحث های قبلی که می خواستیم عدد ۷ و عدد ۷۰ را توجیه کنیم به نور، کاری نداشتیم خود افلاک و خود مدبرات را آوردیم الان که می خواهیم یک هفتادم را درست کنیم به سراغ نور می آییم و نورها را با یکدیگر می سنجیم. از ابتدا هم شاید نورها سنجیده می شد ولی ما بحث را روی نور نبردیم. افلاک ۷ گانه را با مدبراتشان سنجیدیم بعداً ۷ و ۷۰ را پیدا کردیم و سپس به سراغ نور آمدیم. وقتی می خواهیم نسبت هفت به هفتاد را درست کنیم بحث را روی نور می بریم که نور اینها نسبت به نور کرسی، مثل نسبت هفت به هفتاد است و نور یکی از آنها نسبت به نور کرسی، یک هفتادم است.

ص: ۷۴۱

توضیح عبارت

«و لما کانت الکرات فی المرتبه السبعیّه فالمبادی یجب ان یکون فی رتبه السبعین»

مرحوم قاضی سعید تعبیر به «الکرات» می کند و همه کرات را با هم می آورد. کرات، مرتبه ی سَبعی دارند یعنی هفت هستند. پس مبادی طبق بیانی که در جلسه قبل شد واجب است که ۷۰ تا باشد.

تا این جا، تتمه بحث دیروز بود که تمام شد الان با عبارت «بمعنی ان کل واحد....» وارد مطلب جدید «یعنی نسبت یک هفتادم» می شود.

«بمعنی ان کلّ واحد من السبعه لا جل عروض السبعه لمجموعها نسبه الی الامر الموکل علیها نسبه واحد من السبعه الی السبعین»

بهتر این است که به جای «نسبه الی الامر»، «نسبته الی الامر» باشد.

مصنف با عبارت «بمعنی ان کل واحد من السبعه» از سبعه، وارد واحد شد، و مرادش از «واحد»، خورشید است.

«لا جل عروض...»: چون سبعه به مجموع آنها عارض شده.

مصنف ابتدا هفت را به ۷۰ نسبت می دهد و می گوید هفت هفتادم، سپس یکی از افلاک «یا نور یکی از افلاک» را می خواهد ملاحظه کند ۷۰ را کنار می گذارد و به جای آن، عدد یک می آورد اما او، ۷۰ را دست نمی زند و می گوید نور این نسبت به نور کرسی، نسبت یک به هفتاد می شود.

«و هکذا نسبه المبادئ الی مبادئ المبادی لو کانت الی ان ینتهی الی مبدأ المبادی»

«هکذا»: یعنی همانطور که خورشید نسبت به مبدأش یک هفتادم است.

ص: ۷۴۲

ترجمه: نسبت کرسی به مبدأ خودش که عرش است نسبت یک به هفتاد است. و نسبت عرش به مبدأ خودش که حجاب است نسبت یک به هفتاد است و هکذا.

«لو کانت»: «کانت» تامه است یعنی اگر مبادی وجود داشته باشد که در ما نحن فیه وجود داشت و برای کرسی هم مبدأ داشتیم که عرش بود و برای عرش هم مبدأ داشتیم که حجاب بود.

«الی ان ینتهی ...» تا به مبدأ المبادی منتهی شویم. این عبارت به چه معنا است؟ آیا مراد خداوند ـ تبارک ـ است؟ یعنی آیا نور عقل نسبت به خداوند ـ تبارک ـ نسبت یک به هفتاد است یا اصلا قابل مقایسه نیست. همچنین نور ستر که نفس است نسبت به عقل. مرحوم قاضی سعید فرمود قابل مقایسه نیست پس مبدأ المبادی در اینجا نه در همه جا به معنای ستر است چون به مبدأ المبادی «یعنی ستر» وقتی رسیده شد تمام شد و مقایسه ای صورت نگرفت و الا ستر هم مبدأ دارد که مبدأش عقل است و عقل هم مبدأ دارد که مبدأش خداوند ـ تبارک ـ است. اما مقایسه در اینجا تعطیل شد یعنی وقتی به عقل رسیده شد تعطیل شد تا چه رسد به خداوند ـ تبارک ـ . پس نسبت یک به هفتاد، تا ستر ادامه پیدا می کند و از اینجا به بعد نسبت یک به هفتاد نیست اگر بخواهد نسبت به حساب آید باید گفته شود نسبت یک به بی نهایت نه نسبت یک به هفتاد.

«و لهـذا وردت الاخبـار عن الائمه الاطهار فی عـدد الحجب بانحاء متفاوته و تعبیرات مختلفه بحسب مقامات الخطاب و مراتب المخاطبین»

در بعض اخبـار می بینیـم که حجب ۷ تـا قرار داده شدنـد اما در بعضـی موارد ۷۰ تـا قرار داده شدنـد آیا اینها صـحیح است یا نیست؟

مرحوم قاضـی سـعید می فرماینـد اولا توجه کنیـد ائمه به حسب مقامات، تعبیرات مختلف می آورنـد در یک مقام، مناسب می بیننـد که تعبیر به ۷ کننـد امـا در یـک مقـام، مناسب می بیننـد که تعبیر به ۷۰ کننـد. ثانیـا به لحـاظ مخاطبین هم گاهی تعابیر مختلف می آید. نه تنها در مقامات بلکه به لحاظ مخاطب است.

پس علت اختلاف در عبـارات، یـا اختلاف در مقامـات بوده یـا اختلاف مخـاطبین بوده است امـا الان با قطع نظر از اختلاف مقامات و اختلاف مخاطبین بیان می کنیم که ۷ به چه لحاظ گفته شده و ۷۰ به چه لحاظ گفته شده است.

مرحوم قاضی سعید وارد این بحث می شود و می گوید اگر به اصول حُجب نظر می کنند می گویند ۷. اما به فروعات نظر می کنند تعبیر به ۷۰ می کنند.

در ابتـدا که کلام مرحوم قاضـی سـعید را می شـنویم فکر می کنیم که بر عکس حرف می زنـد چون ابتـدا گفت «معلول، ۷ تا است، علت ۷۰ تـا است» یعنی افلاک را ۷ تا و کرسـی را ۷۰ تـا گرفت یعنی اصل را که کرسـی است ۷۰ گرفـت و فرع را که افلاک است ۷ گرفت در اینجا هم می گوید اصولِ حُجب ۷ تا است و فروع حجب ۷۰ تا است. به ذهن می آید که بر عکس فرموده است.

جواب این است که اینجا نمی خواهد توجیه کند. در اینجا رابطه علت و معلول را می بیند. علت همیشه جمع تر از معلول است چون وجودش قویتر است و هر چه وجود، قویتر باشد به وحدت نزدیکتر است و هر چه وجود، ضعیفتر باشد به کثرت نزدیکتر است. این مطلب را بارها بیان کردم که وجود قوه ی خیال ما قویتر از وجود حواس پنجگانه ما است به همین جهت قوه خیال به تنهایی کار هر ۵ تا را می کند و وقتی به وجود پایین تر می آید باید این ۵ تا پخش شوند و وقتی وجود بالاتر برویم این ۵ تا جمع می شوند. همیشه همینطور است که تعداد اصول، کمتر است چون به وجودِ واحدِ جمعی موجودند اما فروع چون به وجودِ متفرق موجودند لذا تعدادشان بیشتر است. ایشان در اینجا به قاعده علت و معلول نظر می کنند که هر علتی، جمع تر است و هر معلولی پخش تر است و سپس می فرماید اصول حجب که علل هستند ۷ تا می باشند و فروع، ۷۰ تا می باشند الان بیان اصول حجب و فروع حجب را می کند و با آن توجیهی که قبلاـ بیان کرد کاری ندارد. در آن توجیه به رابطه آحاد و عشرات توجه کرد و آحاد را پایین قرار داد و عشرات را بالا قرار داد اما در اینجا به رابطه علت و معلول توجه می کند و علت «یعنی اصول» را جمع تر می بیند و معلول «یعنی فروع» را پخش تر می بیند.

ص: ۷۴۵

حال مرحوم قاضی سعید عبارت «و لهذا وردت» می آورد مشار الیه «لهذا» این می شود: چون هم مبدأ موجود است و هم فروع مبدأ موجود است «چون ما در اینجا اشاره به این مطلب کردیم و گفتیم یک شیء، مبدأ دارد و آن مبدأ ممکن است مبدأ داشته باشد تا به مبدأ المبادی برسیم. پس اگر شیئی، مبدأ داشت و مبدء آن، مبدأ داشت امام علیه السلام می تواند هم به خود شیء توجه کند که معلول است هم به مبدئش توجه کند که علت است به تعبیر دیگر هم به فرع توجه کند هم به اصل توجه کند چون شیئی است که دارای فرع و اصل است و چیزی که دارای فرع و اصل است ما می توانیم هم به فرع آن توجه کنیم هم به اصل آن توجه کنیم امام علیه السلام به حسب مقامات مختلف یا مخاطبین مختلف گاهی به اصل توجه می کند و می فرماید حجب، ۷ تا است و گاهی هم به فرع توجه می کند و می فرماید حجب ۷۰ تا است. پس علت اختلاف این است که گاهی به اصل، توجه شده و گاهی به فرع، توجه شده یعنی گاهی به شیء توجه شده و گاهی به مبدأ آن توجه شده است.

ترجمه: به خاطر این در اخبار از ائمه اطهار علیهم السلام در عدد حجب به انحاء و تعبیرات مختلف بیان شده که این اختلاف به حسب مقامات خطاب و مراتب مخاطبین است.

« ففی بعضها نظراً الی اصول الحجب سبعه»

ص: ۷۴۶

مراد از «سبعه»، «هی سبعه» است که ضمیر «هی» به «اصول حجب» بر می گردد یعنی «سبعه» خبر برای مبتدای محذوف است.

ترجمه: در بعضی ها به خاطر نظر شدن «یا در حالی که نظر شده» به اصول حجت ۷ تا است.

«و فی بعضها نظرا الی الفروع سبعون»

مراد از «سبعون»، «هی سبعون» است که ضمیر «هی» به «فروع» بر می گردد یعنی «سبعون» خبر برای مبتدای محذوف است.

«الی غیر ذلک»

تعبیرات دیگری هم ممکن است باشد و در جاهای دیگر هم همینطور است مثلا در یک جا ممکن است گفته شود عالَم، یک میلیون بوده یا بگوید هزار تا بوده است. اختلاف تعبیرات باید به لحاظ اختلاف مقامات و اختلاف مخاطبین باشد و همچنین گاهی نظر به اصول کردند و گاهی نظر به فروع کردند.

«و علیک بالحدس الصائب فی کل منها»

در همه این تعبیرات باید تو حدسِ درست بزنی و با حدس بیان کنی که امام علیه السلام به کدام مرتبه نظر دارند که این تعبیر را می کنند. ما نمی توانیم تعیین کنیم که این تعبیر برای کدام مرتبه است و آن تعبیر برای کدام مرتبه است در هر مقامی به هر تعبیری که رسیدی حدس بزن که امام علیه السلام به کجا توجه می کنند که چنین تعبیری می آورند؟

صفحه ۲۶۶ سطر ۶ قوله «الثامنه»

معرفت هشتم: این معرفت با یک مقدمه شروع می شود.

ص: ۷۴۷

مقـدمه: علل با معالیشان رابطه یک به هفتاد دارند. مراد از علل، علل عالیه اند، اما معالیل می توانند معالیل عالیه و معالیل سافله باشـند. معالیل عالیه خودشان در مرتبه خودشان، علت برای ما دون هسـتند و لو معلول برای ما فوق هستند اما علت برای مادون هستند لـذا به آنهـا معالیـل عـالیه می گوییم که در عین معلول بودن، علّو «یعنی علیت» هم دارنـد اما معالیل سالفه مثل اجسام، علت برای چیزی نیستند و همه آنها معلول اند مثل خود خورشید و نور آن در این سلسله، هر معلولی که نسبت به علت سنجیده شود رابطه ۷۰ با یک است. و اگر علت با معلول سنجیده شود رابطه یک با ۷۰ است.

تا اینجا مقدمه بیان شد و این مقدمه، اجمالی از بحث است و می توان گفت اسم آن، مقدمه نیست.

اشـکال: ما خورشـید را یک قرار دادیم و کرسـی را ۷۰ قراردادیم مرحوم قاضـی سـعید می فرمایـد رابطه علت به معلول، رابطه یک به ۷۰ است و رابطه معلـول به علت رابطه ۷۰ به یک است یعنی معلول را ۷۰ قرار داد و علت را یـک قرار داد. این مطلب چگونه توجیه می شود؟ در حـالی که مطلب، بر عکس است. در پایان معرفت هفتم هم مرحوم قاضـی سـعید همین کار را کرد که بنده در آنجا هم توجیهی کردم. اما در اینجا توجیه دیگری می کنیم که شاید در پایان معرفت هفتم هم جاری شود.

جواب: دقت کنید که رابطه یک به هفتاد به چه معنا است؟

ص: ۷۴۸

یعنی علت، یـک است که اگر آن را پخش کنیـد ۷۰ می شود. یعنی همـان توجیهی که قبلاـ گفتیم که اصول را واحـد جمعی قرار دادیم که یـک می شود و فروع را متفرق و پخش گرفـتیم که ۷۰ می شود. پس هر معلولی، یـک هفتادم علتش می شود. شمـا این علت را اگر پخش کنیـد ۷۰ تـا معلول درست می شود هر معلولی هم یـک هفتـادم علتش می شود. کرسـی را وقـتی پخش کنید مثلا ۷۰ تا خورشـید می شود و هر خورشیدی، یک هفتادم کرسی می شود. پس این مطلب هم درست است. یعنی اگر از پـایین به بالاـ بروی یک ــ ۷۰ ــ ۷۰۰ می شـود یعنی درجه ی پـایین از نظر وجود، یـک است امـا درجه بالاـیی از نظر وجود، هفتـاد است. اما اگر از بالا به پایین بیاییـد معنایش این است که بالایی، یکی است که اگر آن را پخش کنیـد ۷۰ تا می شود و پـایین یـک هفتـادم می شود پس بالاـیی بسـیط است و فشـرده «البته تعبیر به ــ فشـرده ــ تعبیر دقیقی نیست» امـا پـایینی مرکب و پخش است در اینصورت یکی از پـایینی هـا را با بالایی بسـنجی نسـبت یک هفتادم است و بالایی، هفتاد برابر پایینی است.

پس نسـبت علت به معلول، نسـبت یک به هفتاد است. این، مقـدمه بحث بود که مرحوم قاضـی سـعید این را در معرفت هشـتم توضـیح می دهـد. البته بـا این مقـدمه، اصـل مساله روشن شـد که نسـبت خورشـید به کرسـی، نسـبت یک به هفتاد است چون کرسـی که یک است هفتاد برابر خورشـید است. با یک بودنش، ۷۰ برابر خورشـید است پس خورشید، نسبت یک به ۷۰ می شود. و همینطور کرسی نسبت به بالاتر از خودش که عرش است نسبت به هفتاد می شود.

توضیح عبارت

«الثامنه طریق آخر فی بیان ذلک السر: اعلم ان بین العلل العالیه و معلولاتها ــ سواء کانت تلک المعلولات من الامور العالیه مثلها او من الامور السافله ــ یجب ان یکون نسبه الواحد الی السبعین»

بدان که بین علل عالیه و معلولات این علل، چه این معلولات از امور عالیه باشند مثل خود علل یا از امور سافله باشند «یعنی چه خود این معلولات در رتبه خودشان در عین معلول بودن علت برای مادونشان باشند یا معلولِ سافل باشند و علت برای چیز دیگر نباشند مثل عالم اجسام که معلولات سافل اند و بقیه که در بین عقل و اجسام قرار گرفته هم معلولاتند و هم علل هستند و به خاطر اینکه علل هستند به آنها معلولات عالیه گفته می شود» ــ واجب است که نسبت یک به هفتاد باشد. «پس نسبت علل و معلول، نسبت واحد به سبعین است پس واحد برای علل است و سبعین برای معلول است»

«لانه من المقرر فی طریقه اهل بیت العصمه و الحکمه ــ علیهم السلام ــ و تابعه نظر البرهان لاهل العرفان»

مرحوم قاضی سعید از اینجا می خواهد آن مقدمه را تفصیل دهد لذا می فرماید در کلام اهل بیت، مطلبی ثابت است و نظر برهانی اهل عرفان هم به تبع وحی به همین مطلب «که وحی بیان کرده» منتهی شده است. عبارات اختصاصی ما که در گذشته به گوش شما خورده است همان مطالب وحی را بیان کرده است این سه مطلب دلالت می کند بر این نکته ای که بیان می کند و شروع به تفصیل بحث می کند.

ص: ۷۵۰

با عبارت «لانه ... علیهم السلام» مطلب اول را بیان می کند و با عبارت «و تابعه ... العرفان» مطلب دوم را بیان می کند.

«و تابعه نظر...» نظر برهانی اهل عرفان تابع همین نظریه شده «که آنها هم بعد از شهودشان، وقتی نظر برهانی کردند به تبع احادیث و وحی همین مطالب را گفتند»

«کما قد عسی ان یقرع سمعک بعض بیاناته من الطریقه التی اختصّنا الله تعالی بها»

مرحوم قاضی سعید با این عبارت مطلب سوم را بیان می کند.

ترجمه: چنانچه به گوش تو رسیده بعض بیاناتِ همین مطلب از راههایی که خداوند _ تبارك _ اختصاص داده ما را به آن راهها «یعنی آن راهها را به ما اختصاص داده لفظ _اختص _ در اینجا به صورت عکس استعمال شده است»

صفحه ۲۶۶ سطر ۱۰ قوله «انه لا یکون»

بیان معرفت هشتم: هر چیزی که در عالم وجود گرفته است چه در ارضِ عالم چه در سماء عالم وجود گرفته باشد با ۷ خصلت است. این ۷ خصال را تعیین نمی کند اگر چه در روایات آمده که در پاورقی شماره ۲ کتاب آدرس آن را داده است(۱). این ۷ خصال حقایقی دارند که خودشان تنزل یافته از آن حقایق اند و همچنین مظاهری دارند حقایق، منشاء آنها است و مظاهر، حاصل آنها و ظهورات آنها است. حقایق، اسماء حُسنی هستند. مظاهر، حقایق الهیه هستند. دوباره این حقایق الهیه، مظاهر دارند و مظاهرشان حقایق ربوبیه اند پس به این ترتیب توجه کنید که حقایقِ ۷ خصال که اسماء حُسنی هستند در مرتبه اول قرار دارند سپس خود ۷ خصال است که مرتبه دوم است سپس مظاهر ۷ خصال است که حقایق الهیه می باشند سپس مظاهر حقایق الهیه که مظاهر ربوبیه اند. اینها عالم را می سازند چه ارض و چه سماء عدد آن هم ۷ است. پس اینها علل هستند وعلل، ۷ می شود هر کدام از اینها یک هستند. اما معالیل باید ۷۰ تا بشوند در اینصورت هر یکی از آنها ۷۰ برابر معلول اند پس معلول، یک هفتادم آنها است باز هم توضیح دادیم و توجیه کردیم که معلول، یک هفتادم علت است.

۱- (۲) الکافی، ج۱، ص۱۴۹.

تا اینجا توجیه عدد ۷ روشن شد چون عالَم با ۷ خصال درست شده که این ۷ خصال، حقایقی داشتند و رقایق «یعنی مظاهر» داشتند و مظاهرشان هم دوباره مظاهر است.

توضیح عبارت

«انه لا یکون شیء فی الارض ارض العالم السفلی و لا فی السماء سماء العالم العلوی الابخصال سبع»

«لا یکون» تامه است و به معنای «لا یوجد» و «لا یتحقق» است.

«ارض العالم السفلی» عطف بیان برای «الارض» است و «سماء العالم العوی» عطف بیان برای «السماء» است.

«بخصال سبع»: یعنی «بسبب خصال سبع» که ۷ خصلت منشا پیدایش هر شیئی در عالم است یعنی هر شیئی در عالم مستند به ۷ خصلت است.

«اما فی العلویات فبحقائق تلک الخصال و انوارها الالهیه التی هی صفات الله الحسنی و اسماؤه العلیا»

بیان کردیم که این ۷ خصلتف حقایقی دارند که آن حقایق، علویاتِ عالم را می سازند مثلا عقول. که به آن حقایق، اسماء حسنی می گوییم اما بقیه را مظاهر این اسماء می سازند. مثلا حقایق الهیه و حقایق ربوبیه را مظاهر این اسماء می سازند.

ترجمه: اما موجودات علوی، به سبب حقایق آن خصال و انوار الهی این خصال «که همان حقایق این خصال اند» ساخته می شوند.

«التی هی ... » صفت «خصال» و «انوار» است. صفات و اسماء، حقایقِ این خصال و انوار الهی این خصال اند.

«و اما السفلیات فبتلک الانوار مع مظاهرها من الحقائق الالهیه و الانوار الربوبیه»

ص: ۷۵۲

ضمیر «مظاهرها» به «خصال سبع» بر می گردد.

اما سفلیات عالم به سبب آن انوار الهیه ساخته می شوند.

چرا تعبیر به «بتلک الانوار» می کند؟ برای اینکه آن علل وسطیه وقتی می خواهند چیزی را بسازند از علل بالا مدد می گیرند و اینچنین نیست که به تنهایی وارد کار شوند پس انوار الهیه که در ساختنِ علویات دخالت داشتند در ساختن سفلیات هم دخالت می کنند. در همه جا اینگونه است که علة العلل در پیدایش معلول، دخالت دارد. تنها این طور نیست که علتِ مباشر دخالت کند. بلکه علت العله و همه علتهای بالایی از قبیل علة علة العلل تا به علة العلل برسید همه دخالت می کنند لذا تعبیر به «بتلک الانوار» می کند یعنی آن انواری که سازنده ی علویاتند در ساختن سفلیات دخالت دارند به علاوه مظاهر آن خصال سبع «مراد از مظاهر خصال سبع همان چیزهایی بودند که به توسط حقایق خصال سبع ساخته شدند»

«من الحقایق الالهیه...» بیان برای «مظاهر خصال سبع» است یعنی حقایق الهیه و انوار ربوبیه مراد است. انوار الهیه را علت قرار داد و حقایق الهیه را مظهر قرار داد «حقایق یعنی موجوداتی که از انوا الهی صادر شدند».

در اینصورت انوار ربوبیه در مرتبه حقایق الهیه است لذا لفظ «الانوار الربوبیه» را بر آن عطف می کند.

نکته: حقایقی که در سطر ۱۲ آمده مراد «حقایق تلک الخصال» بود که با «انوار الهیه» هم ردیف بود اما این حقایق الهیه در سطر ۱۴، حقایق الهیه است که مظاهر آن خصال اند مراد از حقایق الهیه «مثل عقول» موجوداتی هستند که با انوار الهیه «که مراد اسماء بودند» به وجود آمدند.

ص: ۷۵۳

«و ان کان لا یخلو المظاهر من الظواهر»

مظاهر از ظواهر خالی نیستند یعنی علتهای وسطی از علتهای بالایی خالی نیستند. علتهای بالایی دخالت دارند.

تا اینجا عدد ۷ توجیه شد که در خلقت عالم، ۷ چیز دخالت دارد حال آن ۷ چیز، خصال بودند یا حقایق خصال بودند یا مظاهر خصال بودند بالاخره روشن شد که ۷ چیز دخالت دارد که در بعضی موارد، حقایق خصال دخالت دارد و در بعضی موارد رقایق خصال و در بعضی موارد مظاهر خصال دخالت دارد.

صفحه ۲۶۶ سطر ۱۴ قوله «ثم ان لکل»

چگونه عدد ۷۰ درست شد؟ توجه کنید فیض که می خواهد پایین بیاید باید مراتبی را بگذارند ۱۰ مرتبه بر سر راه این ۷ فیض وجود دارد که عبارتند از:

۱ ــ لوح «که مرتبه نفسی است»

۲ ــ عرش «که مرتبه ی جسم صرف است»

۳ ــ کرسی

۴ و ۵ و ۶ و ۷ و ۸ و ۹ و ۱۰ مرتبه افلاك است که ۷ تا می باشند.

فیض باید از این ۱۰ تا عبور کند و آن ۷ اگر در ۱۰ ضرب شود عدد ۷۰ حاصل می شود. سوافل را اگر ملاحظه کنید بعد از عبور از این ۱۰ تا، فیض را می گیرد فیضی که ۷ بود از این ۱۰ تا عبور می کند و ۷۰ می شود یعنی ۷۰ بار ضعیف می شود تا به سافل می رسد. اما اگر عوالی را ملاحظه کنید گفته می شود این عوالی، فیضی را صادر می کنند که باید از این ۱۰ تا عبور کن و با مرور کردن باید ضعیف شود پس قبل از مرور، ۱۰ برابر اس و وقتی مرور می کند در هر کدام از این ۱۰ مرحله ضعیف می شود تا به سوافل برسد.

پس این فیض های ۷ گانه وقتی پایین می آیند ۱۰مرتبه باید ضعیف شود ولی وقتی مربوط به عالی است ۱۰ مرتبه قویتر است پس می توان گفت که معلول، یک هفتادم است و می توان گفت علت، ۷۰ برابر معلول است. هر علت و معلولی این رابطه را دارد که معلول، برابر با یک است اما علت برابر با ۷۰ است هر معلولی، یک هفتادم وجود علت را دارد حتی در سوافل و عوالی اینطور است. غیر از خداوند ـ تبارک ـ که بی نهایت است اگر این قاعده ای که درباره علت و معلول است را بخواهیم در ما نحن فیه اجرا کنیم می گوییم خورشید، یک هفتادم کرسی است و کرسی، یک هفتادم عرش است و همینطور تا آخر ادامه می دهیم.

این هم توجیه دیگری برای عدد یک هفتادم در روایت است.

توضیح عبارت

«ثم ان لکلّ من تلک الخصال عشر جهات»

هر یک از این خصال ۷ گانه، ۱۰ حیثیت و جهت دارد و وقتی ۱۰ را در ۷ ضرب کنید ۷۰ می شود.

«اما فی السوافل فبحسب مرور الامر الصادر لها علی السماوات السبع و الکرسی و العرش و اللوح»

اما در سوافل، این ۱۰ تا از کجا پیدا می شود؟ از مرور بر ۱۰ مرتبه پیدا می شود ترجمه: اما در سوافل پس به حسب مرور امری که صادر شده به خاطر سوافل، بر ۱۰ چیز که عبارتند از سماوات هفتگانه و کرسی و عرش و لوح.

ص: ۷۵۵

«کما قال سبحانه (یَتَنَزَّلُ الاَمرُ بَینَهُنَّ)(۱)»

امر، نازل می شود و از بین این ۱۰ تا می گذرد تا به سوافل برسد.

«و اما فی العوالی فیجب مرور الامر الصادر بها علی مبادی تلک العشره و حقائقها الذاتیه و الانوار الالهیه من الارواح الکلیه»

نسخه صحیح به جای «فیجب» «فبحسب مرور» است.

در «سوافل» تعبیر به «الامر الصادر لها» کرد اما در «عوالی» تعبیر به «الامر الصادر بها» کرد. امری که به توسط عوالی صادر می شود باید مرور بر مبادی آن عشره کند «نه اینکه بر خود آن عشره عبور کند»

پس آنچه که صادر می شود تا به سوافل بر سد از خود این عشره رد می شود و آنچه که باید به عوالی برسد از حقایق این ۷ تا رد می شود.

ترجمه: اما در عوالی پس به حسب مرور امری که صادر است به وسیله این ۷ تا، مرور بر مبادی آن ۱۰ تا و حقایق ذاتیه این ۱۰ تا که انوار الهیه است کند.

«من الارواح الکلیه»: عبارت اخری برای الانوار الهیه است. ارواح، بر عقول گفته می شود که حتی بالاتر از لوح هستند چون لوح، نفس است.

دقت کنید وقتی که فیض از بالا می آید ۱۰ مرحله را عبور می کند تا به خصالهای ۷ گانه برسد. وقتی از خصال ۷ گانه رد می شود. ۱۰ تا مرحله را باید عبور کند تا به سوافل برسد وقتی عبور کرد در هر مرحله از مراحل، جهتی از جهات پیدا می شود. ۷ امر است که از جهات ۱۰ گانه عبور می کند و لذا ۱۰ جهت برایش پیدا می شود در اینصورت این ۷ تا تبدیل به ۷۰ می شود.

۱- (۳) طلاق/سوره۶۵، آیه۱۲.

«فعلی هذا یصیر الواسطه بین کل عله و معلولها سبعین درجه فتبصّر»

مرحوم قاضـی سعید با این عبارت، قانون کلی را بیان می کند که بین هر علت و معلول، ۷۰ درجه فاصله است پس هر معلولی، یک هفتادم علتش است بنابر این نور خورشید هم یک هفتادم نور کرسی است.

نکته: بالاتر از لوح، عقل است که قلم می باشد. قلم را تفسـیر به عقل می کنند و لوح را تفسـیر به نفس می کنند چون قلم، می نویسـد و لوح قول می کنـد عقل، حالت فاعلی دارد و نفس، حالت قابلی دارد. پس قلم، تطبق بر عقل می شود و لوح بر نفس، تطبیق می شود.

هر معلولی یک هفتادم علت خودش است/ معرفت نهم/ حدیث سوم/ باب هشتم ۹۳/۰۳/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: هر معلولی یک هفتادم علت خودش است/ معرفت نهم/ حدیث سوم/ باب هشتم/.

«التاسعه سبیل قویم و طریق مستقیم فی تحقیق ذلک السر و کشف هذا الستر»(۱)

بیان معرفت نهم: در این معرفت بیان می شودکه هر معلولی یک هفتادم علتش است به تعبیر دیگر بین معلول و علت، ۷۰ درجه فاصـله است و ۷۰ درجه اختلاف وجود دارد. این را در معرفت هشـتم بیـان کردیم ولی الا ن می خواهیم به بیـان دیگری بیـان کنیم. بیان که شروع می کنیم این است که علل در واقع چیزی را صادر نمی کنند بلکه سیر نزولی می کنند و در این سیر نزول و تنزلاتشان موجوداتی حاصل می شونـد که آن موجودات، معالیل و مظاهر اینها و یا به تعبیری، صوادر از آنها هسـتند اگر چه آنهـا چیزی را صـادر نکردنـد ولی به لسـان فلسـفه این معالیـل، صوادر به حسـاب می آینـد. بیان بهتر این است که هر علتی از مشرق خودش مسافرت به سمت مغرب خودش می کند یعنی از جایی که ظهور دارد مسافرت می کند تا در یک جایی غروب کنـد که در آنجـا آن مغرب، آشـکار است و این علت که در آن مغرب غروب کرده مخفی است. مثلا ما مظاهر عقل هستیم و عقـل در مـا مخفی است و ما ظاهر هستیم او در ما غروب کرده و پنهان شـده. ما همـدیگر را می بینیم اما او را که در ما غروب کرده نمی بینیم مگر اینکه چشم بصیرت داشـته باشـیم. هر علتی اینگونه است که از مشـرق خودش طلوع می کنـد و تنزل می کنـد تا به مغرب خودش برسد. در مغرب که مظهرش است مخفی می شود و غروب می کند اما وجود دارد و وجودش پنهانی است لـذا هر معلولی، علت را نشـان می دهـد چون علت در او غروب کرده یـا به لسان دیگر، در او ظهور کرده است چون این معلـول، آیت او است. به یـک حیث میگـوییم علت، غروب کرده و به یـک حیث می گوییم علت، ظهور کرده است. معلول را مظهر و مغربِ علت می گـوییم. بسـتگی به لحـاظی است که داریم. گـاهی آیت بـودن معلـول را لحـاظ می کنیم و می گوییم مظهر است و آن علت در این معلـول ظـاهر است. و یکبـار ملاحظه می کنیم که آنچه مـا بـا چشم ظـاهری می بینیم و بـا قوای ادراکی خودمان درک می کنیم این شیء است اسمش معلول است ولی می دانیم علت در او غروب کرده و مخفی شده است. پس اینچنین است که همه معالیل، مغرب علل اند و به تبعیر دیگر، همه علل از مشـرق خودشان به سـمت مغربشان مسافرت می کنند.

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۶۷، س۱.

اما سبب این مسافرت چیست؟ سبب این است که علت، می خواهد آن اوصاف و کمالاتی را که در خودش موجود است بر خودش عرضه کند. مغربی را ملاحظه می کند و در آن مغرب، مخفی می شود و در آن مغرب، مخفی می شودو در آن مغرب که آیینه ای برای کمالاتش است کمالات خودش رامشاهده می کند اما دیگر می خواهند مشاهده کنند یا نکنند کاری نداریم. خود علت، کمال خودش را در آیینه ی مقابل خودش مشاهده می کند. علت مسافرتش هم همین است که آن کمالاتِ موجود در خودش را بر خودش عرضه کند یعنی به خودش نمایش بدهد ولی کمالاتی که در آن علل عالیه وجود دارند همه آنها به نحوی جواهرند اگر چه اوصاف او هستند ولی همه، جواهرند لذا ایشان می فرماید این علل عالیه می خواهند جواهر مندمج در خودشان را در مغرب خودشان مشاهده کنند لذا به سمت مغرب مسافرت می کنند تا جوهری از جواهر خود را در آن مغرب قرار بدهند و آن جوهر را در آن مغرب، مشاهده کنند. این مسافرت را ادامه می دهند تا جایی که به معلول یا مغربی برسند که قدرت تحمل یک جزء از ۷۰ جزء آنها را داشته باشد. این جزء را در آنجال قرار میدهند و مسافرتشان به پایان می رسد. حال نوبت معلولی است که این یک جزء را گرفته است او هم باید همین مسافرت را انجام بدهد تا به معلولی برسد که بتواند یک جزء از ۷۰ جزء خودش را به آن معلول بدهد هکذا ادامه پیدا می کند تا به موجودی برسیم که دیگر قدرت مسافرت ندارد و نمی تواند جزئی از ۷۰ جزئش را به دیگری افاضه کند. او هر چه دارد برای خودش دارد. در این وسط چه چیزی اتفاق می افتد؟ علت می آید تا به معلول برسد «البته در این عبارت، تسامح است مراد از اینکه علت به معلول برسد ـ» تا جزئی از نور خورشید را در آن قرار دهد نه اینکه یک معلولی موجود است و علت می آید نور به آن بدهد. بلکه خود معلول با نوری که افاضه می شود وجود پیدا می کند سوال این است که در این وسطها چه اتفاقی می افتد؟

آیا در این وسطها، معلول دیگری انتخاب می کند و سه جزء از اجزائش را به او می دهد تا به یک معلول برسد که یکجزء را بدهد «این عبارت که می آوریم تسامحی است» مثلا به جایی می رسد که ۶۹ جزء خودش را بدهد و به جایی می رسد که ۶۸ جزء خودش را بدهد تا به جایی می رسد که یک جزء بدهد؟ می فرماید خیر چون در وسط راه این، یک معلول وجود دارد و این یکجزء خودش را به آن یک معلول می دهد و۶۹ تا را برای خودش بر می دارد و به معلول دیگر نمی دهد سپس بین هر علت و معلولی، ۷۰ درجه اختلاف واقع می شود اگر این علت به معلول اول، ۶۹ جزء خودش را می داد اختلاف به ۷۰ جزء نبود اگر به معلول دهم ۶۰ جزء خودش را می داد اختلاف به ۷۰ جزء نبود. این، هیچ چیزی را به هیچ موجودی نمی دهد تا به معلولی برسد که یک جزئش را بدهد. در اینصورت بین هر علت و معلولی ۷۰ جزئ فاصله داشت.

اما چرا علت در این مسافرتِ خودش یک جزء را می دهد و بقیه را برای خودش نگه می دارد؟ توضیح این در ادامه می آید.

تا اینجا روشن شد که هر علتی به معلول خودش یک جزء از ۷۰ جزء خودش را می دهد. دوباره آن معلول چون علت برای ما بعد خودش می شود همین رفتار را می کند تا به آخر برسد بنابراین بین معلول و علت، ۷۰ درجه فاصله است و در این فاصله ۷۰ درجه، معلول دیگری نیست تا بگوییم علت، به آن معلول افاضه داد لذا هیچ وقت کمتر از ۷۰ درجه فاصله بین علت و معلول نداریم همیشه درجات فاصله شده ۷۰ تا هستند. این توضیح اولیه ای بود که مرحوم قاضی سعید دادند. توضیحات دیگری نیز می دهند که در ادامه بیان می شود.

ص: ۷۵۹

توضیح عبارت

«التاسعه سبیل قویم و طریق مستقیم فی تحقیق ذلک السّر و کشف هذا السر»

معرفت نهم: راه محکم و طریق بدون انحراف در تحقیق آن سرّ «که می گفت بین هر علت و معلولی، ۷۰ درجه اختلاف است» و کشف آن ستر است «یعنی این برده را بر می داریم تا مطلب به نحو دیگری روشن شود»

«و هو ان معنی کون العلل المفارقه بحیث یکون بینها و بین معالیلها سیعون درجه ان تلک العلل من مقام قدسها»

آن سبیل و طریق و کشف و تحقیق این است که معنای اینکه علل مفارقه به طوری هستند که بین آنها و بین معالیلشان ۷۰ درجه فاصله و اختلاف می باشد این است که آن علل «یعنی علل مفارقه و مجرده، البته بعداً بیان می کنیم که درحسیات هم وجود دارد چون قبلا بیان شده که آنچه در عالم عقل است نمونه اش درعالم حس است بنابراین اگر ختلاف ۷۰ درجه ای در عالم عقل وجود دارد اختلاف ۷۰ درجه ای در علل و معالیل حسی هم داریم چون بحث مرحوم قاضی سعید الان در علل مفارقه است بحث را در آنها مطرح کرده نه اینکه این بحث اختصاص به آنها داشته باشد بلکه در علل حسیه هم این مباحث وجود دارد»

در آن مقام قدسی که از ماده و از خواص ماده و به تعبیر دیگر از حجاب مبرّا هستند و هنوز در جایی غروب نکردند تا آنجا، حجاب آنها شود.

ص: ۷۶۰

«و علو مرتبتها تسیر فی کمالاتها سیراً نزولیا»

از آن مقام قدس و علو مرتبه، سیر می کنند و این سیر در ذاتش نیست بلکه در کمالات خودش است «ذاتش را به کسی نمی دهد تا یک موجود پایین تر از او مثل او شود بلکه در کمالش سیر می کند و این سیر، سیر نزولی است و سیر نزولی، حرکت نیست چون حرکت، هیچ وقت نمی تواند نزولی باشد حرکت در جهان باید همیشه تکاملی باشد. از طرفی عقول، حرکت ندارند و مراد از «سیر»، حرکت نیست چون ما حرکت در مجردات را قبول نداریم. مجردات، قوه ندارند تا بخواهند حرکت کنند چون حرکت به معنای خروج از قوه به فعل است و در مجردات، قوه ای نیست که بخواهند به فعلیت اخراج کنند و نتیجهً حرکت کنند. در مورد آنها سیر وجود دارد ولی حرکت نیست.

سیر آنها به صورت تنزل است که آن را حرکت نمی گویند چون حرکت به معنای خروج از قوه به فعل است و چون فعلیت بالا-تر از حرکت است همیشه حرکت در جهان به صورت تکامل است. حرکتِ تنزلی در جهان وجود ندارد مگر اینکه تنزل باشد و حرکت نباشد. حرکت ارادی و حرکت طبیعی هیچکدام به سمت نقص نیست.

اشکال: ما حرکت حیوانی می کنیم و حرکت حیوانی، حرکت به سمت نقص است.

جواب: ما ابتدا هدف حیوانی را کمال فرض می کنیم بعداً به سمت آن حرکت می کنیم چون حرکت ما ارادی است. پس باز هم به سمت کمال حرکت می کنیم ولی به سمت کمال خیالی و فرضی حرکت می کنیم بله فقط حرکت قسری است که در آن می توان به سمت نقص رفت ولی آن حرکت، در واقع حرکت این متحرک نیست و این متحرک، حرکت نکرده بلکه شخص دیگری بر این شیء، حرکت را وارد کرده است. حرکت سیب به سمت گندیدن به خاطر حرکت کِرم است و این در و اقع حرکت سیب نیست بلکه کِرم حرکت می کند و سیب را هم زائل می کند.

ص: ۷۶۱

شیئی که خودش حرکت می کند چه به اراده حرکت کند چه به طبیعت حرکت کند هرگز حرکتش به سمت نقص نیست، و آن حرکت قسری، حرکت سیب نیست.

اما اینکه عقول به سمت نقص می آیند حرکت نیست بلکه تنزل است. از طرفی این عقول به سمت نقص نمی آیند بلکه عقول در کمال خودشان محفوظند و می خواهند موجودی ناقص تر از خودشان ایجاد کنند که به این، حرکت نمی گویند. لذا به وجود آوردن معلول را حرکت نمی گویند مگر اینکه حرکت را به معنای عام قرار دهید و الاـ حرکت به معنای خاص در مجردات وجود ندارد.

این بیاناتی که گفته شد توضیح «تسیر فی کمالا تها» بود یعنی مراد از این سیر، به معنای حرکتی که ما می گوییم نیست این همان تنزلی است که ما در مجردات قائل هستیم یعنی تنزل می کنند و موجودی را ایجاد می کنند نداینکه مراد از تنزل کردن به معنای این باشد که کمالی را از دست بدهند و به نقصی وارد شوند.

سیراً نزولیا: سیر نزولی می کند و با نزولش، یک موجود نازلی را که معلول است ایجاد می کند، موجود نازلی که قبلا گفتیم ۷۰ درجه فاصله دارد.

«و تسافر من مشارق تجردها لعرض الجواهر المندمجه فیها علی نفسها الی مغارب نورها»

«علی نفسها» معلق به «عرض» است.

«تسافر» عطف تفسیری است. «الی مغارب» متعلق به «تسافر» است. «مشارق و مغارب» به صیغه جمع آمده و این دلالت می کند که سفر، با یکبار انجام نمی شود. تنزل، یکبار انجام نمی شود بلکه تعداد متعددی انجام می شود مثل همین مطلب عقلی که ما داریم ممکن است امروز این مطلب عقلی را به یک صورت بیان کنیم و فردا به طور دیگری بیان کنیم یعنی یکبار تنزل نمی دهیم بلکه ممکن است آن را بارها تنزل بدهیم. پس چند تا مشارق وجود ندارد بلکه چون چند بار طلوع می کند و می رود که غروب کند گفته می شود «مشارق و مغارب».

ص: ۷۶۲

«لعرض الجواهر...» این عبارت، جمله معترفه است که سبب مسافرت را بیان می کند. چرا مسافرت می کند؟ چون می خواهد جواهر و کمالات جوهریه ای را که در خودش مندمج است عرضه بر خودش کند «و به خودش نمایش بدهد» یعنی آن کمالاتی را که دارد می خواهد بر خودش عرضه کند و نمایش بدهد لذا ادامه می دهد تا کمالی را در آیند مخفی کند. آیینه ای که شاید دیگران آن کمال را در آن آیینه نبینند ولی او خودش می بیند هر علتی خودش را در معلول خودش می بیند . دیگران هم اگر چشم داشته باشند علت را در معلولش می بینند ولی دیگران ممکن است علت را در معلولش ببینند یا نبینند اما خود علت حتما خودش را در معلولش می بیند لذا می بینید هر کس به فعل خودش محبت دارد چون به خودش محبت دارد و خودش را در فعل خودش می بیند لذا به فعلش علاقه مند است.

نکته: در فلسفه گفته شده که کلمه شوق را نمی توان در مورد خداوند _ تبارک _ به کار برد چون شوق به معنای علاقه داشتن به مفقود برای بدست آوردنش. کلمه عشق را می توان بکار برد که بگوییم خدا _ تبارک _ عاشق است چون عشق به معنای حفظ موجود است اما شوق به معنای تحصیل مفقود است. در مورد خداوند تبارک می گویند چیزی مفقود نیست تا بگوییم شوق دارد اگر گفته می شود که خداوند _ تبارک _ به ما مشتاق است معنایش این نیست که خداوند _ تبارک _ چیزی را ندارد و آن را تعقیب می کند تا بدست بیاورد بلکه معنایش این است که ما نیستیم. شوقِ به مفقود دارد یعنی شوق به ما دارد که وجود نداریم. نه اینکه مراد شوق به کمالی که مفقود است داشته باشد. چون نمی توان گفت خداوند _ تبارک _ کمالی را ندارد. ما تنزل هستیم نه کمال لذا لفظ شوق در شعر حافظ که می گوید ما محتاج بودیم به او در وجود او مشتاق بود به ما در ظهور «به معنای این نیست که چیزی را نداشت و می خواست بدنبال آن بیاید».

ص: ۷۶۳

نکته: کلمات وفا که به ظاهر، کمی زننده می آید باید با تحقیقات فلسفی توجیه کرد و وقتی توجیه کنیم از آن زنندگی بیرون می آید. عرفا می گویند ما بند حرف زدن خودمان نبودیم که چگونه حرف بزنیم اما فلاسفه بند حرف زدن خودشان بودند و دقت داشتند که چگونه حرف بزنند اما عرفا می گویند ما غرق در آن معنا بودیم و نتوانستیم لفظی بیاوریم که همه جوانبش را لحاظ کرده باشیم خودتان آن را درست کنید لذا ما با کمکی که از فلسفه می گیریم کلمات عرفا را توجیه می کنیم.

در ما نخن فیه هم اینکه بگوییم «خداوند ـ تبارک ـ به ما احتیاج در ظهور داشت یا اشتیاق در ظهور داشت» مراد این معنایی که از ظاهر این جمله فهمیده می شود نیست بلکه معنای دیگری دارد که بیان کردیم.

نکته: چرا تعبیر به «مشارق تجردها» کرد اما تعبیر به «مغارب تجردها» نکرد بلکه تعبیر به «مغارب نورها» کرد؟

تجرد را نمی توان غروب داد. تجرد با غروب نمی سازد. چون وقتی غروب کند آن تجرد به حالت تجرد باقی نمی ماند اما نور وقتی غروب می کند به همان حد باقی نمی ماند و بعدا می گوییم بین نوری که در مشرق بود با نوری که در مغرب است ۷۰ درجه فاصله است. ممکن است «تجرد» و «نور» را تفنن در عبارت قرار دهیم و ممکن است تفاوت بین آنها قرار دهیم که تجرد، عامل نور است. هر چیزی که مجرد باشد منوَّر است. آن نور مخفی می شود اما این تجرد مخفی نمی شود.

ص: ۷۶۴

«الی ان ظهر من نورها جزء من سبعین فی معلولها»

«فی معلولها» متعلق به «ظهر» است.

«الی» سفر کرد تا مغرب نور به حدی که از نور این علل، جزئی از ۷۰ درجه در معلولش ظاهرشد.

عبارت «إلی ان ظهرَ» همان ایهامی دارد که بیان کردیم و آن ایهام این است که گفتیم و آن این است که نورهای خودش را بر سر راه قرار داد و مغاربش غروب کرد تا به جایی رسید که یک جزء از ۷۰ جزئش را دارد و رها کرد.

ظاهر عبارت این مطلب را نشان می دهد در حالی که این مراد نیست بلکه مراد این است که همینطور آمد و هیچ نوری هم نداد تا رسید به مغربی که در آن مغرب یک جز از ۷۰ جز را داده است.

این مطلب را از کجا استفاده می کنیم؟ در ۵ خط بعدی می فرماید «و اما الاجزاء الباقیه...» یعنی ۷۰ جزء داشت که یک جزء را به این داد و اجزاء دیگر را به کسی نمی دهد. ما نمی خواهیم بگوییم مسافتی وجود دارد که در آن مسافت معالیل قرار گرفتند و به هر کدام از معالیل، نور داده می شود تا به آخرین معلول می رسد که به آن یک جزء می دهد. مراد ما این نیست بلکه مراد ما این است که به معلولش که فاصله، فاصله ی درجه است نه فاصله مکانی و در این فاصله اینطور نیست که معالیلی صف بسته باشند. بلکه یک معلول است که آن را ایجاد می کند و یک درجه نورش را در اینجا می گذارد و معلول، ایجاد می شود. در اینصورت بین او که ۷۰ تا دارد و بین این که یک درجه دارد ۷۰ درجه فاصله است.

توجه کنید اگر یک درجه از نورش را به معلولش می دهد و خودش ۷۰ تا دلیل معنایش این است که الان ۶۹ تا خواهد داشت؟ می گوییم این مطلب هم باطلاـ است و مراد نیست پس نمی توان گفت الاـن ۶۹ تا دارد و یکی را داده است. بلکه همین الان هم باید ۷۰ تا باشد بین او و معلول ۷۰ درجه فاصله است نه ۷۷۰ درجه. یعنی خودش ۷۰ برابر است.

خاصیت تنزل همین است که عدد یک را به معلول نمی دهد. یک را در معلول ایجاد می کند.

«الشارق نورها علیه»

معلولی که نور علل بر این معلول می تابد. این شارق همان نکته ای را نشان می دهد که بیان کردید یعنی مراد این نیست که معلول، این نور را جذب می کند بلکه نور بر او می تابد تابش نور، از تابنده چیزی را کم نمی کند. نمی گوید نورش را می دهد بلکه می گوید نورش را می تاباند و با تابش همین نور، معلول درست می شود در حالی که علت همان ۷۰ تا درجه ای که داشته هنوز هم دارد فقط یکی از آن ۷۰ تا را تابانده و با تابشش معلول را ایجاد کرده است. پس مراد از «الشارق» این است که نور را تابانده نه اینکه نور را از خودش جدا کرده و به دیگری اضافه کرده است. پس آن ۷۰ درجه را خودش دارد ولی یک درجه ایجاد کرده، فاصله بین خودش و آن، هفتاد درجه است.

تا اینجا این مطلب تمام شد که فاصله بین علت و معلول ۷۰ درجه است حال چرا یک درجه به معلول افاضه می شود نه بیشتر دارای چند بیان است که در جلسه بعد بیان می کنیم.

ادامه بحث اینکه چرا هر معلولی یک هفتادم علت خودش است/ معرفت نهم/ حدیث سوم/ باب هشتم ۹۳/۰۳/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بحث اینکه چرا هر معلولی یک هفتادم علت خودش است/ معرفت نهم/ حدیث سوم/ باب هشتم.

«حیث لا یتحمل لمرتبه السافله اکثر من ذلک المقدار»(۱)

بحث در این داشتیم که فاصله بین علت و معلول، ۷۰ درجه است یعنی نور علت، ۷۰ برابر نور معلول است و چون نور معلول از علت گرفته شده می توان گفت علت، یک هفتادم نورش را به معلول داده است.

الان سوال این است که چرا یک هفتادم نورش را به معلول داده است و چرا بیشتر از این نداده است. ۴ سبب برای آن ذکر می کنند که شاید سبب اول و چهارم را بتوان به یکدیگر ارجاع داد.

سبب اول: معلول، بیش از این تحمل ندارد نه اینکه علت، مضایقه کند. اگر هم علت بیش از این به معلول نمی دهد ترحّماً است نه به خاطر بخل ورزیدن. زیرا اگر معلول بیش از این نور بگیرد محترق می شود و مضمحل می گردد و از بین می رود. تحمل بیش از این را ندارد.

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۶۷، س۵.

سبب دوم: اگر بیش از این به معلول، نور تابیده شود معلول در این نورِ تابیده شده غرق می شود و حالتِ «از خود بیخودی» پیدا می کند و بر اثر این حالت نمی تواند به ما دون خودش برسد در حالی که وظیفه اش رسیدگی به ما دون است لذا از وظیفه تکوینی خودش باز می ماند پس به او بیش از این مقدار داده نمی شود تا به وظیفه اش عمل کند.

سبب سوم: خداوند ــ تبارک ــ هیچ موجودی را بیش از توانائیش مکلف نمی کند. منظور از تکلیف در اینجا، تکلیف تکوینی است نمی گوییم آیه قرآن، تکلیف تکوینی را بیان می کند در ما نحن ما می خواهیم از آیه قرآن، تکلیف تکوینی را برداشت کنیم یعنی خداوند ــ تبارک ــ تکویناً هیچ موجودی را بیش از وسعتش مکلّف نمی کند و اگر این موجود وسعتش یک درجه ی نور است به او بیش از یک درجه نمی دهد چون اگر یک درجه بیشتر بدهد او را تکلیف به تحمل بیشتر کرده است و خداوند ــ تبارک ــ قانونش این نیست که موجودی را مکلف به بیش از توانائیش کند.

سبب چهارم: ظرفیت معلول بیش از این جا ندارد و گنجایش بیش از یک نور و یک درجه را ندارد لذا اگر به او بیش از یک

درجه داده شود اضافه داده شده و اضافه را دریافت نمی کند بلکه ضایع می کند.

تفاوت بین سبب اول و سبب چهارم: سبب اول این بود که تحمل نمی کند و اگر بیش از این مقدار داده شود می سوزد. سبب چهارم این بود که بیش از این مقدار گنجایش ندارد و اگر بیش از این مقدار به او بدهند ضایع می کند. تقریبا می توان گفت جهت چهارم و جهت اول، تفاوت دارند چون در جهت اول گفته می شود همان مقدار اضافی که به او بدهند نمی تواند تحمل کند و به کلی می سوزد و اصل خودش را هم از دست می دهد ولی در سبب چهارمی گفته می شود که زائد را زائل می کند و آن مقدار ظرفیتش را می گیرد. پس می توان بین سبب اول و سبب چهارم فرق گذاشت چون در سبب اول می گوید اگر علت، اضافه بدهد آن اصل را هم از بین می برد اما در سبب چهارم می گوید اگر علت، اضافه بدهد اضافه را ضایع می کند ولی اصل را می گیرد.

ص: ۷۶۸

نکته: هر موجودی ظرفیت خاص خودش را دارد یعنی اینطور نیست که گفته شود که ما می توانیم معلول را وسیعتر بیافرینیم که جای دو نور باشد چرا اینقدر ضیق آفریده می شود که جای یک نور باشد. می گوییم نمی توان چنین کاری کرد زیرا ظرفیت معلول به این مقدار است.

تفاوت بین سبب سوم و سبب چهارم:هر دو سبب می گویند وُسعش این مقدار است سبب سوم تعبیر به (لا یُکَلِّفُ اللهُ نَفساً اِلَّا وُسعَهَا)(1)می کند که وسع را مطرح کرده اما در سبب چهارم تعبیر به «لا یحتمل کلّ آنیه الا ما یسعها» که وسع را مطرح کرده.

به نظر می رسد که بین این دو فرقی نیست در حالی که فرق، موجود است فرق این است که در سبب سومی از جهت فاعل گفته می شود که فاعل، این معلول را بیش از این مکلّف نمی کند اما در سبب چهارمی از ناحیه قابل گفته می شود که گنجایشش بیش از این نیست.

توضیح عبارت

«حیث لا یتحمّل لمرتبه السافله اکثر من ذلک المقدار»

گمان می کنم نسخه صحیح «المرتبه» باشد.

چرا یک جزء از ۷۰ جزء به معلول داده شد؟ چون معلول که مرتبه ی سافله است بیش از این مقدار را نمی توانست تحمل کند.

«و الا لاحترقت من شعاع تلک الانوار»

مصنف در عبارت قبل به صورت کلّی بیان کرد «لا یتحمل اکثر من ذلک المقدار» حال با عبارت «و الا لا حترقت ....» اسباب چهارگانه را بیان می کند.

ص: ۷۶۹

۱- (۲) بقره/سوره۲، آیه۲۸۶.

ترجمه: اگر بیشـتر به آن داده می شـد از شـعاع این انـوار می سوخت «یعنی اصـل خودش را هم از دست می داد و چیزی از او باقی نمی ماند و آن مقداری را هم که قابل بود نمی توانست بگیرد.»

«او صارت بحیث لا یتمکن من التوجه الی ما هو اسفل منها لولهما بالانغمار فی النور الاعلی منها»

ضمیر «صارت» و «لولهما» و «منها» هر دو تا به «مرتبه سافله» بر می گردد نه به علل.

یا اگر این مرتبه سافله بیشتر می گرفت طوری می شـد که تمکن از توجه به اسـفل ازخودش نداشت و نمی توانست به پایین تر از خودش توجه کند و نمی تواند وظیفه رسیدگی به پایین را انجام دهد.

«لولهما...» چون واله می شود «یعنی از خود، بیخود می شد» به خاطر فرورفتن در نور موجود اعلای از خودش لذا نمی تواند به اسفل خودش رسیدگی کند در نتیجه وظیفه تکوینی خودش را از دست می داد به این جهت به خاطر ترحم به مادونش به آن، بیش از این مقدار ندادند.

« (لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفساً اِلَّا وُسعَهَا)»

مراد تکلیف تکونی است و از جانب فاعل، بیش از این افاضه نمی شود نه اینکه فاعل، بخیل باشـد بلکه فاعل حکیم است و هر چیزی را در جای خودش می گذارد بنابراین بیش از این نور را نباید بدهد.

«و لا یحتمل کلّ آنیه الا مایسعها»

از نظر قابل هم هر ظرفی بیش از آنچه که وسعت و گنجایش دارد تحمل نمی کند. این معلول هم بیش از این تحمل نمی کند و لذا بیش از این به او داده نمی شود و اگر بیش از این به او داده شود آن اضافه را ضایع می کند.

ص: ۷۷۰

صفحه ۲۶۷ سطر ۹ قوله «و اما الاجزاء الباقیه»

تا اینجا آن نوری که به معلول می رسد تبین شد. ۶۹ جزء علت به معلول توجهی ندارد این ۶۹ جزء چه می شود؟ در سطر ۵ همین صفحه آمده بود «ظهر من نورها جزء من سبعین» حال با این عبارت «و اما الجزاء الباقیه» عطف می گیرد و می گوید علت، تنزل پیدا می کند تا از نورش یک هفتادم در معلولش ظاهر شود اما ۶۹ جزء دیگر کمالات ذاتی علل هستند. مراد از ذاتی این است که برای خودش است. با تعبیر «لا یتجاوز عنها الی غیرها» معلوم می شود که مرادش از ذاتی یعنی برای خودش و مخصوص خودش است و الا ـ آن یک جزء را هم که می دهد ذاتی است و برای خودش است. اما در اینجا مراد از ذاتی، فقط ذاتی نیست بلکه ذاتیِ مخصوص مراد است به دلیل عبارت «لا یتجاوز عنها الی غیرها» اینکه می گویند ذاتیِ مخصو ص است یعنی به دیگری داده نمی شود.

جلسه قبل بیان کردیم که ا گر ۶۹ جزء را به معلول نمی دهد آن یک جزء را به معلول می دهد؟ اگر یک جزء را به معلول بدهد خود علت دارای ۶۹ جزء می شود نه ۷۰ جزء. در این صورت فاصله بین علت و معلول ۷۰ جزء نمی شود و نسبت یک به هفتاد نمی شود بلکه نسبت یک به ۶۹ می شود لذا علت حتما آن یک جزء را به معلول واگذار نمی کند. پس منظور این است که آن یک جزء را تنزل می دهد و بقیه «۶۹ تا» را تنزل نمی دهد و مخصوص خودش است. شما به خودتان مراجعه کنید انسان عامی یا کودک که تحمل علوم شما را ندارد از شما یک سوال می کند شما به اندازه تحمل او از علم خودتان تنزل می دهید و به او جواب می دهید ومازاد را بیان نمی کنید یعنی مقادیری از علم نزد شما هست که هیچ چیز از آن را به او نمی دهید. بخشی از علم را به او می گویید که جواب سوالش باشد البته به صورتی که تنزل باشد نه اینکه خود جواب را بگویید.

آن را قابل نمی دانید که بیش از این مقدار به او بگویید. این همه علمی که در مدتها کسب کردید نمی توانید یک جا به یک عامی یا کودک واگذار کنید. بلکه بخشی از آ ن را می دهید و بخشی را نمی دهید آن بخشی را هم که می دهید اینطور نیست که از خودتان جدا کنید و به او بدهید بلکه آن را تنزل می دهید پس امکان دارد که موجودی کمالاـتش را برای خودش نگه دارد و یک کمال از کمالاتش یا بخشی از کمالش را تنزل دهد.

عقل یا علت عالیه اینچنین عمل می کنند که یک نور از آن انوار هفتادگانه اش را تنزل می دهد نه اینکه آن را از خودش جدا کند و به معلول بدهد پس اینکه می گوید «اجزاء باقیه را برای خودش نگه می دارد» مرادش این است که «اجزاء باقیه» حتی تنزل هم نمی دهد مثل همان مثالی که به کودک یا عامی زدیم.

توضیح عبارت

«و اما الاجزاء الباقیه فهی الکمالات الذاتیه للعلل»

اجزاء باقیه «یعنی ۶۹ جزء دیگر»کمالاتِ ذاتی علل هستند یعنی برای خودش و مخصوص خودش است.

«و الانوار المندمجه فیها المنطویه»

«و انواری هستند که مندمج در این علل و منطوی و پیچیده در این علل هستند که تنزل ظهور پیدا نمی کنند.

«و لا یتجاوز عنها الی غیرها»

از این علل به غیر علل، وارد نمی شوند و تجاوز نمی کنند.

سوال: چرا ۷۰ و یک مطرح شده است؟

جواب: مرحوم قاضی سعید این مطلب را در اینجا بیان نمی کند و این مطلب را مفروغ عنه گرفته. مرحوم قاضی سعید بعد از اینکه این بیان را مطرح کرد می فرماید در حسیات «یعنی انوار حسیه» هم همینطور است یعنی خورشید یک هفتادم نورش را می دهد نه همه نورش را. البته خورشید، نور نمی دهد بلکه شعاع را تولید می کند. باز هم خورشید یک جزء از اجزائش را جدا نمی کند نظر قدما این بود که چیزی از خورشید کم نمی شود بلکه شعاع را تولید می کند و شعاع را نمی فرستد. یعنی وقتی جسمی در مقابل خورشید قرار می گیرد جسم قابل است که شعاع در او تولید شود. خورشید بر اثر مقابله با این جسم، و جسم به خاطر لیاقت، شعاع را تولید می ک ند. خورشید، تولید می کند و این جسم، آن را ظاهر می کند. اینطور نیست که از خورشید شعاعی بیاید و روی این جسم بِپاشد و بین خورشید و جسم، شعاعی قائل نبودند. زیرا شعاع را اگر عَرَض می دانستند انتقال عرض را اجازه نمی دادند و اگر هم جوهر می دانستند می گفتند از خورشید چیزی کم نمی شود زیرا خورشید طبق نظر آنها موجودی ازلی و بالغیر است که تا ابد بالغیر باقی است اگر چیزی از آن کم شود نمی تواند ازلی و بالغیر باشد لذا سعی می کردند که بگویند از خورشید چیزی کم نمی شود پس همانطور که در عقلیات می گفتند یک جزء تنزل می کند در حسیات هم می گفتند یک جزء ظاهر می شود. آن جزءِ ظاهر شده می تواند شعاعی مانند خودش را در موجودِ مقابل تولید کند نه اینکه شعاع را بفرستد.

ص: ۷۷۳

سپس مرحوم قاضی سعید می فرمایند اینکه گفتیم «فاصله بین علت و معلول، ۷۰ درجه است» در موجودات امکانی می باشد چه عقلی باشد چه حسی باشد» بین معلولِ ممکن و علتِ واجب، فاصله به حساب نمی آید که بگوییم نسبت یک به هفتاد است یا بالعکس می باشد بلکه در آنجا بی نهایت است.

مرحوم قاضی سعید در اینجا سه مطلب بیان می کند.

مطلب اول: بین علل مجرده و معالیلی که آنها هم مجردند «که و اسطه در فیض اند» فاصله ی ۷۰ درجه است.

مطلب دوم: بین علل حسیه و معالیل حسیه هم فاصله ی ۷۰ درجه است.

مطلب سوم: این مطلبی که در مجردات و در حسیات گفتیم در ممکنات است. اما علتی که واجب است با معلولش فاصله ی ۷۰ و یک ندارد فاصله آن، بی نهایت است.

مرحوم قاضی سعید در هیچ جا توضیح نمی دهد که جایی که ۷۰ و یک را انتخاب کردیم به چه علت بوده است بلکه این مطلب را مفروغ عنه می گیرد گویا دلیلی در اختیار داشته یا از مطالب قبل استفاده کرده است.

صفحه ۲۶۷ سطر ۱۰ قوله «فقد ورد»

توضیح مطلب اول: بیان شد.

توضیح مطلب دوم: در حسیات هم همین وضع است و علل حسیه، ۷۰ برابر معلولاتشان نور دارند و چون بحثش در نور است مثال به شمس می زند بعداً به آتش مثال می زند و می گوید آتش، علت است و حرارت، معلولش است ببین فاصله چقدر است که علت، جوهر است و معلول، عرض است این حکایت از فاصله ی زیاد می کند. چقدر باید علت را تنزل داد تا از جوهر بودن در بیاید و عرض شود؟ می گوید ۷۰ بار باید تنزل داد. لذا رابطه ی ۷۰ با یک می شود. پس خورشید با شیئی که روشن می شود و آتش با حرارتی که تولید می کند رابطه علت و معلول دارند و فاصله، ۷۰ درجه است. پس این مطلب درحسیات هم وجود دارد.

ص: ۷۷۴

سپس توضیح می دهند و می گویند فکر نکن خورشید همین نور و گرمایی را دارد که به ما می دهد این، ظاهر خورشید است اما باطنش بیش از اینها است. زیرا باطنش را ظاهر نمی کند. اگر باطن را ظاهر کند گرمایش شدید می شود نورش هم شدید می شود.

البته اینها معتقدند که خورشید گرم نیست ولی در عین حال ما گرمای آن را بیان کردیم. مرحوم قاضی سعید نور را بیان می کند وبه گرما کاری ندارد. می گوید اگر خورشید باطنِ مضیء خودش را در این دنیا ظاهر کند نه نبات و نه حیوان و نه انسان هیچ کدام نمی توانند تحمل کنند. «تعبیر به باطنِ مضیء می کند نه باطن حارّ» و انسان و حیوان کور می شوند و گیاهان خشك می شوند.

این مساله در حرارت خورشید برای ما ملموس است زیرا اگر خورشید از این مقدار گرمتر بود موجودات، تحمل نمی کردند ولی قدما برای خورشید حرارت، قائل نیستند.

مرحوم قاضی سعید می فرماید خورشید در قیامت، باطن خودش را ظاهر می کند لذا تاثیرش خیلی زیاد می شود. سوال این است که خورشید، چه باطنی را ظاهر می کند؟ در نقلیات اینگونه آمده که در قیامت، نور خورشید را از خورشید می گیرند و حرارتش باقی می ماند و فاصله اش با صحرایی که انسانها ایستادند کم می شود اینکه گفته شد «فاصله اش کم می شود» شاید مرحوم قاضی سعید برداشت کرده که باطنش ظاهر می شود و حرارت خورشید چندین برابر می شود شما بگویید ۷۰ برابر می شود، در حالی که نور ندارد و به همین جهت است که می گویند انسانها تا گردن خودشان در عَرَقِ خودشان غرق هستند زیرا گرما شدید است. چون در نقلیات اینطور آمده که خورشید نزدیك می شود. مرحوم قاضی سعید می فرماید «خورشید باطنش را ظاهر می کند» فرقی نمی کند در هر صورت داغ می شود و داغی آن زیاد است. اینها میگویند ضوئش زیاد می شود اما در نقلیات آمده که حرارتش زیاد می شود و نور خورشید گرفته می شود و همه جا تاریك می شود مگر اینکه بگوییم منظور مرحوم قاضی سعید صحرایی قیامت نیست بلکه آخرت، مراد است در آخرت، بهشت خیلی روشن است «و جهنم تاریك است» اما با چه وسیله ای روشن است؟ با این خورشید روشن است یا با باطن خورشید روشن است که روشنی، منظور مرحوم قاضی سعید است و تصریح به حرارت نکرده. مراد مرحوم قاضی سعید آخرت است نه قیامت، چون آخرت، عالمی است که تا ابد باقی است نه اینکه مراد قیامت باشد که یك روز است و تمام می شود. در آخرت، خورشید می تابد اما با حرارت نمی تابد چون حرارت ندارد بلکه با نور شدید می تابد ولی انسانها در آنجا تحمل اینچنین نوری را دارند.

ص: ۷۷۵

اما اگر مراد مرحوم قاضـی سـعید قیامت باشد حرف ایشان تمام نیست چون در قیامت، نور خورشید گرفته می شود و خورشید نزدیـک می شود و می تابـد الان ۱۵۰ میلیون کیلومـتر بـا زمین فاصـله دارد ولی در آن موقع نزدیـک می شود و خیلی داغ می شود یعنی اگر بنا بود انسانها برای مرتبه دوم بمیرنـد حتما با این گرمای خورشـید می مردنـد ولی دار، دار ثبات است لـذا نمی میرنـد و الاـ خیلی اتفاقات در قیامت می افتـد که اگر کمتر از آن در دنیا اتفاق بیفتـد انسان می میرد ولی در آخرت، نمی میرد چون دار، دار ثبات است و مرگ وجود ندارد و آن را ذبح کردند.

از طرف دیگر اینکه زمین هم تبـدیل به مس می شود یعنی خاک نیست بلکه مس است که داغِ داغ می باشـد. خورشـید با آن فاصله کم به مس می تابد لذا در آیه قرآن آمد. (یَومَ تُبَدَّلُ الَارضُ غَیرَ الَارضِ وَ السَموات)(۱)

البته همانطور که آتش برای حضـرت ابراهیم علیه السـلام برد و سلامت شد(۲) برای کسانی که خداونـد ـ تبارک ـ بخواهد برد وسـلامت خواهـد بود حتی در مورد بعضـی داریم که از قبر بیرون می آینـد دو بال به آنها داده می شود که وارد صـحرای قیامت نمی شونـد بلکه مسـتقیم وارد بهشت می شونـد اما بعضـی وارد قیامت می شوند تا حق خودشان را از دیگران بگیرند نه اینکه سوالی را جواب بدهند.

ص: ۷۷۶

۱- (۳) ابراهیم/سوره۱۴، آیه۴۸.

۲- (۴) انبیاء/سوره۲۱، آیه۶۹.

بین علل حسیه و معالیل حسیه، فاصله ی ۷۰ درجه وجود دارد./ ادامه بحث اینکه هر معلولی یک هفتادم علت خودش است/ معرفت نهم/ حدیث سوم/ باب هشتم ۹۳/۰۳/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بین علل حسیه و معالیل حسیه، فاصله ی ۷۰ درجه وجود دارد./ ادامه بحث اینکه هر معلولی یک هفتادم علت خودش است/ معرفت نهم/ حدیث سوم/ باب هشتم.

«فقدورد ان هذه الشمس المحسوسه لو ظهرت بوجهها النورانی»(۱)

بحث در این بود که هر علتی ۷۰ برابر معلول است و بالتبع هر معلولی، یک هفتادم علت است. این را توجیه می کردیم. توجیه این مطلب به بیان سوم گفته شد و به این بحث رسیدیم که این وضع در محسوسات هم حاصل است. اینکه گفتیم اختلاف درجه بین علت و معلول ۷۰ تا است اختصاص به مجردات و علل عالیه ندارد بلکه در محسوسات هم این وضع وجود دارد. مثال به خورشید و نار زده شد که در جلسه قبل توضیح داده شد. فقط یک مطلبی را توضیح می دهیم و آن جواب به یک سوال است.

سوال: از کجا مرحوم قاضی سعید عدد ۷۰ و یک را آورده است.

جواب: ما بیان کردیم که حتما روایتی در اختیار داشته یا از توجیهات قبلی استفاده کرده است ولی غافل بودیم از این که خود همین روایتی که ما درباره آن بحث می کنیم دلیل می شود که هر علتی ۷۰ تا است و هر معلولd یک هفتادم است و احتیاج به چیز دیگری نداریم چون ما روایات ائمه علیهم السلام را چون مستند به وحی هستند دلیل می دانیم و روی حرفهای آنها بناهایی را بنا می کنیم لذا از اینجا استفاده کردیم که رابطه علت و معلول، رابطه ۷۰ و یک است و سپس آن را توجیه می کنیم و توضیح می دهیم یعنی اصل مبنا را ازخود امام علیه السلام قبول داریم وبعداً توضیح می دهیم. لذا اینکه در جلسه قبل گفتیم «شاید ایشان روایتی در اختیار داشته» حرف صحیحی است و آن، همین روایت است و ممکن است روایات دیگری هم باشد خود مرحوم قاضی سعید در معرفت دهم همین مطلب را بیان می کند که عدد ۷۰ و یک را از این روایت استفاده کردم لذا در جای دیگر می گوییم ایشان اگر در جای دیگر عدد ۷۰ و یک را توجیه می کند مبنایش را از این روایت گرفته اما توجیهش را خودش می آورد. پس جوابِ سوالِ جلسه قبل داده شد.

ص: ۷۷۷

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۶۷، س.۱۰.

حال وارد توضیح عبارت می شویم.

توضیح عبارت

«فقد ورد ان هذه الشمس المحسوسه لو ظهرت بوجهها النورانی و قابلت اهل الارض بذلک الوجه المضیء لم یمکن تعیّش الحیوانات و لم ینبت فی الارض نبات»

وارد شده که این شمسِ محسوسه اگر به آن وجه نورانیش ظاهر شود و مقابل اهل ارض را برابر کند با آن وجه مضیء اش، زندگی حیوانات و رویش نباتات امکان نداشت.

در جلسه گذشته بیان کردیم علت اینکه اهل ارض نمی توانند این شمس را با آن وجه مضیء اش تحمل کنند آیا گرمای خورشید است یا نور خورشید است؟ با توجه به مبانی که قدما دارند گرما را نمی توان مطرح کرد چون آنها برای خورشید، گرما قائل نیستند اما نورِ آن مطرح است یعنی نور اینقدر شدید می شود که موجودات نمی توانند زندگی کنند، نبات هم از این نور شدید آسیب می بیند چون بالاخره همانطور که گرمای معتدل برای موجودات لازم است نور معتدل و سرمای معتدل هم برای موجودات لازم است. اگر یکی از اینها شدید شود آن موجود نمی تواند تحمل کند.

البته قدما قبول داشتند که خورشید اگر چه نورش را به زمین نمی فرستد ولی تولید نور در زمین می کند اگر چه حرارت ندارد اما از ایجاد نور در زمین، ایجاد نور می شود. خورشید مولّدِ حرارت است ولی خودش دارای حرارت نیست.

اما آن وجه نورانی خورشید کجا است؟ وجهی است که در باطن قرار دارد نه در ظاهر، ملاحظه می کنید که اگر پرده ای روی یک شیء کشیده شود آن شیء به باطن می رود و آنچه که ظاهر می شود همان است که از پرده ظاهر می شود. خورشید از پَسِ پرده، وجه ظاهری خودش را آشکار می کند اما اگر پرده، کنار رفت و وجه باطنش آشکار شد قویتر وارد می شود چون پرده تا حدی آن نیروی موجود در خورشید را مخفی می کند ولی بعد از اینکه آن پرده کنار رفت این نیرو آزاد می شود و تاثیر بیشتری می گذارد به همین جهت مرحوم قاضی سعید می فرماید آن وجه مضیء خورشید که اگر می خواست با آن وجهش طلوع کند این مشکلات پیش می آمد وجه باطن اش است که الان بر روی وجه باطنی اش پرده کشیدند.

ص: ۷۷۸

در قیامت که همه پرده ها کنار می رونـد باطن همه اشیاء ظاهر می شود همانطور که باطن دنیا ظاهر می شود. وقتی ستاره ها فرو می ریزند اینها همان پرده ها هستند که کنار می روند و باطن دنیا ظاهر می شود که باطن دنیا همان آخرت است. خورشید هم یکی از چیزهایی است که وقتی قیامت می خواهد بر پا شود تحولاتی در آن به وجود می آید. آن تحولات به معنای برطرف شدن پرده است. وقتی پرده برطرف شود باطن خورشید ظهور می کند. در قیامت که روز آشکار شدن بواطن است باطن خورشید هم آشکار می شود و خورشید با آن وجه مضیء اش به وجه مردم، مقابل می شود و می تابد.

«و ان فی القیامه تظهر بذلک الوجه الکامن»

همین خورشید به آن وجه مخفی اش در روز قیامت ظاهر می شود.

«لانها موطن بروز البواطن»

چون قیامت، موطن بروز بواطن است همه موجودات باطنشان در قیامت ظاهر می شود از جمله آن موجودات، خورشید است که باطنش ظاهر می شود.

«و هذا الحکم ای التفاوت بین العله و المعلول بسبعین درجه ثابت فی هذه العلل السافله ایضا کما یظهر من جوهریه الصوره الناریه و عرضیه حرارتها اللازمه»

بعد از اینکه در مورد شمسِ محسوس بیان کردند که وجه خاصش نورانی تر است و بیشتر ایجاد گرما می کند به یک قانون عمومی می پردازد و می گوید فاصله بین علت و معلول که گفتیم ۷۰ درجه است اختصاص به عقلیات و مبادی عالیه ندارد بلکه در علل و معالیل محسوسه هم چنین وضعی وجود دارد. اینگونه مثال می زنند که به آتش نظر کن که آتش، جوهر است و معلولش که حرارت می باشد عرض است چه فاصله ی زیادی بین جوهر و عرض وجود دارد که ما نمی توانیم این فاصله را تبیین کنیم. در محسوسات، تبیین فاصله، کمی سخت است ولی اگر بخواهیم اعتماد کنیم به آنچه که در روایت آمده «و باید هم اعتماد کنیم» می گوییم فاصله، ۷۰ به یک است. در آتش و حرارت هم همین را خواهیم گفت. اعتراف به این مطلب می کنیم که تشخیص تفاوت بین علت و معلول و تعیین درجه ی تفاوت در محسوسات سخت است. هم تشخیص تفاوت، سخت است هم تعیین درجه تفاوت، سخت است.

ترجمه: و این حکم یعنی تفاوت بین علت و معلول به ۷۰ درجه ثابت است در علل سافله چنانکه ظاهر است از جوهریتِ صورت ناریه «که علت است» و عرضیت حرارتش که لازم است «یعنی معلول است»

«فانظر المسافه و دَع عنک الشک و الشبهه»

این عبارت مربوط به حسیات فقط نیست بلکه امری کلی است یعنی در هر علت و معلولی مسافت بین علت و معلول را توجه کنید.

مراد از مسافت، مکان نیست بلکه اختلاف درجه است. یعنی تفاوتی که بین علت و معلول می باشد مراد است و لفظ مسافت، کنایه و استعاره است.

ترجمه: مسافت بین علت و معلول را ملاحظه کن و شبهه ای نداشته باش «زیرا مبنای مطلب، از روایت گرفته شده و توضیح مطلب هم طبق قواعد پذیرفته شده بیان کردیم لذا جای شک و شبهه نیست نه در اصل مطلب و نه در توضیحش جای شک است».

«و ذلک بناء علی المضاهاه الواقعه بین العوالی و السوافل و المطابقه الحاصله بین الظواهر و البواطن»

«ذلک»: اینکه می گوییم در محسوسات هم اختلاف درجه مثل معقولات است یا به عبارت دیگر در سوافل هم اختلاف درجه مثل عوالی است به خاطر این است که هر چه در عالمِ بالا-است نمونه اش در عالم پایین است. نه تنها جواهرِ بالا- در پایین نمونه دارند بلکه حالات و اوصاف بالا- در پایین نمونه دارد بلکه بالا-تر از این، اختلافاتِ در بالا، در پایین نمونه دارد بلکه بالا-تر از این، اختلافات در بالا- در پایین آشکار می شود، به همین جهت است که وقتی می گوییم اگر در عوالی اختلاف درجه است در سوافل هم اختلاف درجه است.

ص: ۷۸۰

ترجمه: این وجود اختلاف در علل سافله، بنابر مضاهات و شباهتی است که بین عوالی و سوافل شده و بنابر مطابقتی است که حاصل بین ظواهر «یعنی پایینی ها» و بواطن «یعنی بالایی ها» است.

«الا ان معرفه خصوص تلک الدرجات فی المادیات عسیر جدا»

این اختلاف وجود دارد مگر اینکه در مادیات، سخت فهیده می شود که اختلاف درجات به این اندازه وجود داشته باشد.

«و لیعلم هذه الدرجات تبلک الاعداد انما هی فی العلل و المعلولات الممکنه»

مطلب سوم: این مطالب و اختلاف درجه که بین علت و معلول گفتیم اختصاص به عالم امکان دارد. بین علت امکانی و معلوش ۷۰ درجه اختلاف است اما بین علتی که واجب باشد و معالیلش، آن درجه قابل شمارش نیست. بی نهایت فاصله است بین خداوند ــ تبارک ــ که علتِ واجب است و بین خلقی که معلولِ ممکن است.

ترجمه: بدان که این درجات به آن اعدادی که ۷۰ و یک است در علل و معلولات ممکنه است.

«و اما فیما فوق ذلک فلا یعلم جنود ربک الا هو(۱)»

اما در ما فوق آن که در واجب تعالی است فقط خداوند ــ تبارک ــ می داند. مرحوم قاضی سعید از این اختلاف، تعبیر به جنود می کند. آیا درجات اختلافی که بین واجب تعالی و ممکنات وجود دارد پُر است یا خالی است؟ یعنی فاصله ای بین ذات ربوبی و ممکنات، پُر است یا خالی است؟ما معتقدیم که پُر است و اسماء و اعیان ثابته و وجود منبسط قرار دارد همه اینها این فاصله را پُر می کنند و آنها هم بی نهایتند یعنی معتقدیم که بعد از ذات، قبل از اینکه به عالم امکان برسیم اوصاف و اسماء الهی و اعیان ثابته و موجوداتِ صقعِ ربوبی موجودند و اینها بی نهایت هستند و تعداد اینها را فقط خداوند ــ تبارک ــ می داند پس جنود را اینگونه توجیه کردیم چون آنها همه دست اندر کار ربوبیت هستند همه آنها بالاخره علیت خداوند ــ تبارک ــ را ظاهر می کنند و مبدئیت خداوند ــ تبارک ــ را در خلق ظاهر می کنند پس همه اینها جنود ربوبی اند که مُظهِرِ علیت و مبدئیت خداوند ــ تبارک ــ هستند.

۱- (۲) مقتبس من الایه ۳۱ من المدثر وَ ما یَعلَمُ جُنُودَ رَبِّکَ اِلا هُو.

مرحوم قاضی سعید جنود را بر اختلاف درجه حمل می کند و اختلاف درجه فقط یک اختلاف نیست بلکه یک اختلافی است که موجودات بی نهایتی را که اسماء و صفات و اعیان ثابته هستند پُر کرده است.

البته کسی ممکن است این توجیهی که ما درباره جنود کردیم را نپذیرد و بگوید جنود به معنای خلایق و به معنای درجات، هر دو می آید. البته در آیه قرآن ظاهراً به معنای ملائکه گرفته شده اما اینکه ما آن را حمل بر غیر ملائکه کنیم یا حمل بر ملائکه کنیم و آنها را عبارت از موجودات صقع ربوبی و دست اندر کار علیت قرار می دهیم باز هم اختلاف درجه بین معالیل ممکنه و واجب تعالی می شود.

عبارت «لا یعلم جنود ربک الا هو» به معنای این است که این جنود، بی نهایتند.

«و این نسبه المتناهی الی ما لا یتناهی فی الحساب»

و کجا است نسبت متناهی «که معلول است» به ما لا یتناهی «که علتِ واجبی است» در حساب. یعنی چگونه می توان این نسبت را محاسبه کرد و عدد برای آن تعیین کرد «مراد از حساب، عدد است»

«و ما للتراب و رب الارباب»

و فاصله بین تراب و رب الارباب قابل حساب کردن نیست لذا نمی توان گفت اختلاف بین علتی که واجب است و معلولی که ممکن است ۷۰ درجه است. عدد ۷۰ و امثال آن در اینجا بکار نمی آید.

همیشه از علت به معلول امری عطا می شود و این امر در نهایت شـــدت و تمامیت باید باشد.۲_ توجیه اختلاف مرتبه علت و معلول به ۷۰ درجه/بیان معرفت دهم/ حدیث سوم/ باب هشتم ۹۳/۰۳/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ۱_ همیشه از علت به معلول امری عطا می شود و این امر در نهایت شـدت و تمامیت بایـد باشـد.۲_ توجیه اختلاف مرتبه علت و معلول به ۷۰ درجه/بیان معرفت دهم/ حدیث سوم/ باب هشتم.

«العاشر ملخص هذا التحقیق ان من الثابت المقرر عند ارباب النظر»(۱)

در معرفت دهم مثل بعضـی از معرفتهای قبل، بحث در عدد سبعین داریم ولی می خواهیم مُلَخَّص مطلب را بگوییم ملخصی که به بیان دیگر گفته می شود نه اینکه تلخیص مطالب گذشـته باشـد و وقتی ملخص گفته شـد خود این ملخص، ملخّص می شود ولی خلاصه ی این ملخّص طوری می شود که از خود ملخّص، مفصل تر می شود.

مطلب اول: مصـنف می فرمایـد همیشه از علت به معلول امری عطـا می شود چه آن امر عبارت از وجود باشـد که معلول با این امرِ دریافت شده موجود می شود و چه معانی غیر وجود باشد که معلول با گرفتن آنها کامل می شود در هر صورت از علت به معلول معنایی اضافه و ترشح می شود به عبارت دیگر سـر ریز می شود و به همین جهت آن معنا فرعی برای علت می شود یا به تعبیر دقیق تر فرعی برای همین معنا که در علت است. این مطلب روشن است و همه به آن معتقدیم که از جانب علت به معلول امری اضافه می شود.

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۶۸، س.۱.

مطلب دوم: علت بایـد در داشـتن این امر در نهـایت شـدت و تمامیت باشـد تا بتوانیم بگوییم این امر از آن سـر ریز می کنـد یا ترشح می کند یا اضافه می شود. یعنی علت باید اتمّ از معلول باشد.

نکته: اگر مراد از غـایت شـدت و تمامیت، غایتِ علی نحو الاطلاق باشـد که این صـفت مخصوص مبـدا العلل و مبـدأ المبادی یعنی خداونـد _ تبارک _ است اما اگر مراد، غایت شدت و تمامیت نسبی باشد می تواند همه علل در این قانون مندرج باشـند و اختصاص به واجب تعالی نـدارد چون ایشان بیان نمی کنـد که مرادش از غایت شدت و تمامیت، کدام است ما می توانیم بر هر دو حمـل کنیم که هم غـایت شـدت و تمامیتِ علی الاطلاق را شامل شود و هم غایت شـدت و تمامیت نسبی را شامل شود چون بحث مـا در یـک علت خـاص نیست بلکه مطلق علت را بحث می کنیم پس بایـد غـایت را در اینجا اعم از مطلق و نسبی بدانیم.

مطلب سوم: چه مقـدار تمامیت برای علت لازم است؟ ما گفتیم علت نسبت به معلول بایـد در داشـتن آن معنا اتمّ باشـد اما چه مقـدار بایـد اتم باشـد؟ مقـدار این را نمی توانیم تعیین کنیم اما امام علیه السـلام تعیین کردند و فرمودند ۷۰ برابر بایـد باشد. با

کمکِ تعیینی که امام علیه السلام کردند مطلب سوم هم روشن می شود.

مرحوم قاضـی سـعید در ملخّص، همین سه امر را بیان می کنند مرحوم قاضی سعید در آخر بحث مطلبی فرمودند که اختصاص به علـل ممکنه دارد. اتمیت در حـدّ ۷۰ درجه برای علـل ممکنه است و مبـدء المبـادی همـانطور که در جلسه قبـل بیان کردیم اتمیت درجه اش بی نهایت است و نمی توانـد با ۷۰ و امثال ۷۰ تعیین کرد و به قول مرحوم قاض سـعید به حساب نمی آیـد تا بتوان برای آن عـددی تعیین کرد پس آخرِ بحث اختصـاص به علت و معلول امکانی پیـدا کرد ولی از ابتـدای بحث که شـروع کردیم علت وجوبی هم داخل بحث بود.

ص: ۷۸۴

توضیح عبارت

«العاشره، ملخص هذا التحقیق ان من الثابت المقرر عند ارباب النظر ان العله یجب ان یکون فی المعنی الذی یفیض منه الی المعلول و الفیض الذی یترشح منها الی المجعول فی غایه الشده و التمامیه»

ارباب نظر به معنای صاحبان عقد است زیرا نظر به معنای فکر و تامل است ملخص این تحقیق این است که ثابت شده و تبیین شده که نزد صاحبان عقل نظری معلوم است که علت در معنایی که اضافه به معلول می کند و در فیضی که از آن علت به معلول واگذار می کند واجب است که در غایت شدت و تمامیت باشد.

«و انما المعلول من الزیادات الطافحه من العله»

«طافحه» به معنای «سرریز شدن» است.

معلول از زیاداتی است که سرریز از علت شده است.

فوق تمام به معنای این است که هر چه که باید داشته باشد دارد و نقصِ بقیه را از آن سرریز شدنش تامین می کند اینکه می گوییم «نقص بقیه را تامین می کند» به دو صورت است:

۱ـ نقص همه بقیه را با دارائی خودش تامین می کند این مخصوص به خداوند ـ تبارک ـ است.

۲ـ نقص همه را تامین نمی کند بلکه نقص بقیه را تامین می کند اما نه با دارائی خودشان بلکه با دارائی که از خداوند ـ تبارک ـ گرفتند و الا در همه علتها این قانون در آنها وجود دارد که بر طرف کننده ی نقص هستند و با دارائی، نقص را بر طرف می کنند اما فرق این است که آیا نقصِ همه را با دارائی خود برطرف می کند یا نقصِ بعضی را با دارائی هایی که امانت هستند برطرف می کنند. این فرق بین علتها است تنها یک علت است که نقایص همه معلولها با دارائی خودش برطرف می کند.

ص: ۷۸۵

نکته: در مورد خداونـد ـ تبـارک ـ هر تعبیری که آورده شود ناقص است علتش این است که شان او بالا است و عبارت نمی توانـد شـان او را تـامین کنـد مـا اگر کلمه «طـافحه» می آوریم نشـان می دهـد که یـک ظرف محـدودی است که یـک چیزی درونش است و چیزی هم از او بیرون می ریزد. در حالی که اینطور نیست و در مورد خداوند ـ تبارک ـ صحیح نیست اما در بقیه علتها «غیر از خداونـد ـ تبارک ـ» ممکن است این کلمه «طافحه» صـحیح باشد اما در مورد خداوند ـ تبارک ـ صـحیح نیست ولی چون کلمه ی دیگری نـداریم که در مورد خداوند ـ تبارک بکار ببریم از این کلمه اسـتفاده می کنیم و اعتراف به نقص کلمات می کنیم.

نکته: «طافحه» دو محذور دارد:

۱ـ محدودیت علت را می رساند که ظرفش پُر شده و دارد بیرون می ریزد.

۲ـ ریزش به معنای این است که چیزی جـدا شـد و به جای دیگر رفت در حالی که از علت چیزی جدا نمی شود بلکه معلول، شان علت می شود نه اینکه جدای از علت باشد.

در مورد محذور اول می توان گفت در بقیه علل اشـکالی وجود ندارد چون بقیه علل محدودیت دارند فقط خداوند ـ تبارک ـ است که محدودیت ندارد. لذا نقصِ این عبارت در مورد خداوند ـ تبارک ـ قبول است اما در مورد دوم، در تمام علل این مشـکل را داریم که هیـچ وقت صـدور ندارنـد و چیزی از خودشـان کم نمی کننـد. در مورد خداونـد ـ تبـارک ـ هم اینطور است. لذا اشـکال و محذور دوم در همه علل ها وجود دارد آیا می توان اشکال دوم را برطرف کرد یا نمی توان برطرف کرد؟ چون گفته می شود چیزی از این ظرف، بیرون می ریزد که از ظرف جـدا می شود اگر ما جدایی از ظرف را ملاحظه کنیم این اشکال وارد است که مثلا آبی به صورت قطره ای به زمین می رسد اما اگر این آب که می ریزد همچنان اتصال داشته باشد به صـورتی که اگر قطع شود معلول همه چیز را از دست می دهـد در اینصورت اشـکال وارد نمی شود و همینطور هم هست زیرا این سـرریزی که واقـع می شـود متصـل به علت است و اگر لحظه ای قطـع شـود معلـول هم قطع می شود پس اینطور نیست که شیئی از ایـن ظرف بیرون بیایـد و به جـای دیگر برود. زیرا هنـوز متصـل به ظرف و مرتبـط آن است یـا از شـؤون علت است و جدای از علت نیست.

ص: ۷۸۶

«و من الفروع المنشعبه من تلک الشجره»

و معلول از شاخه هایی است که از این شجره منشعب می شود و این شاخه همانطور که الان اشاره کردیم بریده نمی شود و وصل است.

تا اینجا دو مطلب گفته شد:

مطلب اول: فیضی از علت به معلول می رسد.

مطلب دوم: علت در داشتن این فیض در غایت شدت و تمامیت است.

اما مطلب سوم این است که مقدار تمامیت شرط است اما چه مقدار باید تمامیت داشته باشد؟ با عبارت بعدی بیان می کند.

«و الامام _ علیه السلام _ بیّن تحدید تلک الشده و عین تقدیر هذه الزیاده بسبعین درجه»

«تحدید» به معنای اندازه است.

اندازه این شدت را امام علیه السلام بیان کردند و اندازه این زیاده را معین کردند به ۷۰ درجه.

صفحه ۲۶۸ سطر ۵ قوله «و خلاصه»

تا اینجا روشن شد که هر علتی باید نسبت به معلولش ۷۰ درجه باشد یعنی ۷۰ برابر معلولش باشد البته این مطلب اختصاص به علت و معلولِ امکانی دارد. حال دوباره این مطلب را می خواهد با بیان دیگری بگوید بیان مرحوم قاضی سعید این است که شما کتابی را در کاغذی بنویسید سپس آن کاغذ را به صورت لوله در آورید این کاغذ بعد از لوله شدن سجل نامیده می شود تمام کتاب در این سجل است ولی پوسته ی این سجل نمی گذارد که کتاب دیده شود اگر این پوسته را باز کنید و لوله ی کتاب باز شود کتاب مشخص می شود هر معلولی پوسته ای برای علت است و علت، مغز برای آن پوسته است همیشه علت در آن پوسته مخفی است به طوری که اگر این پوسته را باز کنید و باطن این پوسته را ببینید می بینید علت است. پس در باطن هر معلولی، علت وجود دارد و علت در معلول پیچیده شده همانطور که کتب در سجل پیچیده شده است. این مطلب را بیشتر توضیح می دهد و بیان می کند که علت، کمالی از کمالاتش را ظاهر می کند و خودش در پَسِ آن کمال قرار می گیرد یعنی خود علت، باطن می شود و کمال، ظاهر می شود. کمال دیگر یا درجه ی دیگری از آن کمال را به صورت لباس دیگری بر درجه ی اول کمال می پوشاند و دو لباس و ساتر می شود. خود علت پشت هر دو ساتر قرار می گیرد.

در مرتبه سوم، درجه دیگری از آن کمال یا کمال دیگر را بر آن دو کمال قبلی می پوشاند الان سه لباس وساتر بر اندام این علت پوشانده شده است این عمل را ۷۰ مرتبه ادامه می دهد و ۷۰ بار این کمال را به صورت ساتر در می آورد و بر روی خودش می پوشاند که اگر از این ۷۰ پرده رد شویم علت را می یابیم. وقتی در مرتبه هفتادم این درجه کمال را بر اندام خودش پوشید معلول می شود. در باطن هفتادم این معلول، علت وجود دارد اما درجه ی هفتاد یعنی درجه ی ضعیف شده ی آن کمال الان دیده می شود حتی درجه ی شصت و نهمش دیده نمی شود چون در پشت درجه ی هفتاد قرار دارد هکذا درجه ی شصت و هشت دیده نمی شود چون در پشت درجه ی شصت نهم قرار دارد. از اینها باید عبور کرد تا بتوان به ذات علت رسید پس هر علتی در پَسِ کمالات خودش مخفی می شود و آن کمالات را ظاهر می کند. اگر یک کمال را ۷۰ بار ظاهر کرد و خودش در پس آن ۷۰ قرار گرفت آن هفتادم، معلول می شود.

با توضیحی که بیان کردیم نقش کتابتی که بر روی صفحه نوشته می شود را در نظر داشته باشید که صفحه همان پوسته است و ما وقتی این طومار پیچیده می شود پوسته را فقط می بینیم و نمی دانیم دورن آن نوشته ای است اگر آن را باز کنیم نوشته ی آن پیدا می شود حال ۷۰ بار این را بپیچید یعنی ۷۰ کاغذ به دور این نوشته بپیچید به آن کاغذ هفتادم معلول می گویند اما بقیه، حجب هستند.

ص: ۷۸۸

اگر این طرفِ ۷۰ تا را نگاه کنید که مغز قرار گرفته علت خواهد بود اما اگر آن طرف ۷۰ تا را نگاه کنید یعنی طرف هفتادم را نگاه کنید معلول است پس این حجب هم با معلول ارتباط دارد هم با علت ارتباط دارد و هم با هر دو ارتباط دارد.

اینها انوار ضعیف شده ی کمالات خود علتند ولی هر چه از علت فاصله می گیرند ضعیف تر می شوند مثل خورشید که هر چه فاصله اش بیشتر می شود نورش ضعیف تر می شود اما از طرف معلول این حجب، حجب ظلمانی اند که جلوی چشم معلول را بستند و نمی تواند علت را ببیند این در صورتی است که فقط علت را لحاظ کنید. یا فقط معلول را لحاظ کنید. اگر علت به تنهایی لحاظ شود می گوییم این ها حجب نوری آن هستند ولی به ترتیب هستند یعنی آن که بالاتر است قویتر می باشد و آن که بعد است ضعیف تر است تا به هفتادم برسیدیم که خیلی ضعیف می شود.

اما اگر از طرف معلول نگاه کنید و به علت کاری نداشته باشید در اینصورت می گویند حجب ظلمانی است اما اگر هر دو «هم علت و هم معول» را ملاحظه کنید می گویند این حجب، نردبان معلول اند که می تواند از این نردبان به تدریج بالا رود تا خودش را به علت برساند و هم درجه با علت شود یا فانی در علت شود پس برای این حجب سه شان قائل هستیم.

ص: ۷۸۹

۱ــ یک شان به لحاظ این حجب با علت.

۲ــ یک شان به لحاظ این حجب با معلول

۳ــ یک شان به لحاظ این حجب با هر دو.

نکته: حجبی که بین علت و معلول است گـاهی بـا سـیف شـکافته می شود و گـاهی با توجه، شـکافته می شود یعنی مثلا ما که انسان هستیم اگر بخواهیم به رب النوع خودمان برسـیم اینطور می شود که گاهی این حجب را می شـکافیم و نفس خودمان را ترقی می دهیم تـا نفس مـا در درجه عقل قرار بگیرد. اما گاهی با توجه خودمان پیش می رویم و حجب را برطرف می کنیم و به الله تعـالی توجه می کنیم و فـانی فی الله می شویم یعنی توجه تام به خداونـد ــ تبارک ــ پیـدا می کنیم به طوری که از بقیه اشـیاء نه اینکه غافـل شویم بلکه آنهـا را مسـتقل نمی بینیم و همه را وابسـته به خداونـد ــ تبارک می بینیم و با دیـدن هر شـی، خداونـد ــ تبارک را می بینیم نه اینکه این شـیء، خداوند ــ تبارک ــ باشد بلکه آیت او است و آیینه ای است که خداوند ــ تبـارک ــ را نشـان می دهـد. مـا خود آینه را می بینیم و خداونـد ــ تبـارک ــ را که در آینه افتـاده می بینیم. این، توجه کامل است زیرا خلاـیق را می بینیم و بـا آنهـا حرف می زنیم ولی تمـام خلاـیق را آینه می بینیم امـا خود خلق را که آیینه است نمی بینیم ولی آن نِمودی که در آیینه افتـاده را می بینیم در این صورت توجه تـام به خداونـد ــ تبـارک ــ نمی رسـد. آن وقت که نماز می خوانیم به طور مسـتقیم خداونـدــ تبارک ــ را می بینیم یعنی در آینه ی خودم خداوند ــ تبارک را می بینیم اما وقتی که بـا دیگران حرف می زنیم خداونـد ــ تبـارک ــ را در آینه دیگران می بینیم. چیزی غیر از خداونـد ــ تبـارک ــ نمی بینیم این را فنا می گویند.

ص: ۷۹۰

بیـان کردیم که مـا اینطور هسـتیم چون نفس مـا قابـل ترقی است می توان آن را ترقی داد و خود نفس را از حجب عبور داد و حجب را با سیر نفسانی شـکافت اما کسانی که ترقی نمی کنند یعنی علت و معلولی که ترقی نمی کند ثابت هسـتند. اینها سیر تکاملی ندارنـد تا حجب را بشـکافند لذا نمی توان حجب را نردبان اینها حساب کرد اما می توانند توجه پیدا کنند. توجه یکی از اوصاف آنها است همانطور که آنها در ذاتشان ثابت اند در توجه شان هم ثابت اند یعنی اینچنین نیست که توجه آنها کاملتر شود بلکه از ابتـدا آن مقـدار توجهی که خداونـد ــ تبارک ــ به آنها داده است آن مقـدار توجه را تا آخر دارنـد حجب برای اینها نردبان نیست اگر این حجاب مثلا چنـد تا شکافه شود تا آخر شـکافته شده است و بیش از این هم شـکافته نمی شود اگر حجب شـکافته نشـده باشد از ابتدا تا آخر هم شـکافته نمی شود. تعبیر به نردبان در جایی است که خود نفس بتواند بالا رود یا توجه اش را بالاـ ببرد که البته بالا رفتن توجه، فرع بالا رفتن خودش است یعنی در واقع این دو، دو تا نیسـتند بلکه یکی هسـتند وقتی با عقل هم درجه شد از جلو عقل را مشاهده می کند نه از پشت حجاب.

این مطـالبی که می گوییم بیشتر نـاظر به انسـان هست یـا نـاظر به موجوداتی که می تواننـد تکامل پیـدا کننـد وجود دارد چون حیوانـات هم تکامـل دارنـد انسـان هم تکامـل دارد در اینجـا خوب است که توضـیح مختصـری در مورد تکامـل اینهـا بـدهیم توضـیحی که در کلمات مرحوم صـدرا خیلی مبهم آمـده است و در کلمات شاگردهای ایشان هم خیلی مبیَّن نشـده است ولی مرحوم آقای علی حکیم این را کاملا توضیح داده و مبیَّن کرده است و ما به طور مختصر آن را بیان می کنیم. ایشان می گوید انواع یـا متحصَّل هسـتند یـا متحصّل می شونـد. جماد نوعی متحصل است نبات نوعی است که متحصل در نباتیت است. حیوان در حیوانیت متحصـل است امـا انسـان، متحصـل نیست. نوع وقتی متحصل شـد در مراتب خود همان نوع حرکت می کنـد و از سقف آن نوع نمی تواند جلو برود و به نوع دیگر وارد شود. نبات تکامل پیدا می کند اما تا سقف نباتیت تکامل پیدا می کند. نمی تواند این سـقف را بشـکافد و وارد مرحله نباتیت بشود. تکامل نبات در مرحله نباتیت است و از نباتیت بالا نمی رود چون نوعِ متحصل شده می باشد. و وقتی متحصل شد از این تحصل بیرون نمی رود و درجات این تحصل را طی می کند حیوان هم همینطور است اما انسان اینگونه نیست انسان در وقتی که معدن است تحصلِ معدنی ندارد یعنی متحصل نیست و هنوز راه برای او بـاز است و می توانـد وارد مرحله نبـات شـود و همینطـور وارد مرحله حیـوان و انسـان شـود و وقـتی وارد مرحله انسـان شـد متحصـل می شود و از انسـانیت بالاـتر نمی رود بلکه مراحـل انسـانیت را طی می کنـد تـا به درجه عقل بالفعل یا عقل مسـتفاد برسد. این همان مطلبی است که مرحوم صدرا فرموده ولی با تبیین کامل و بهتری گفته است.

نکته: این حجابها از طرف معلول ظلمانی انـد و از طرف علت نورانی اند چون علت در پَس این نورها می تواند معلول را ببینید چـون همه این حجب نـورانی انـد امـا معلـول در پَس این حجب نمی توانـد علت را ببینیـد چون این حجب برای معلول ظلمت است و لذا باید هر کدام را بشکافد و پرده را برطرف کند.

نکته: گروهی می گوینـد انسـان لا بشـرط است و حیوان بشـرط لا است بشـرط لا یعنی این مرز برای حیوان بسـته شـده و نمی توانـد از مرز حیوانیت بیرون برود امـا این مرز برای انسـان بسـته نشـده است. این مطلب، عبارت اُخرای تحصّل و عـدم تحصـل است.

نکته: فرض کنید در روی زمین گیاهی به وجود می آید و این گیاه را پدر و مادرِ شخصی می خورد یا این گیاه را حیوانی می خورد و این حیوان را پـدر و مادر شـخص می خورد سـپس این حیوان یا گیاه غذای بالقوه پدر و مادر می شود و در بدن آنها قرار می گیرد و فاضـلِ این غـذا، نطفه می شود سـپس این نطفه، مرحله ی نبـاتی دارد و کم کم به آن روح حیوانی دمیـده می شود و مرتبه حیوانی پیـدا می کنـد وقتی متولـد می شود حیوانِ بالفعل و انسانِ بالقوه است. باید حرکت کند تا به سـمت انسان بالفعل برود که به قول مرحوم صـدرا بعضـی انسانها انسانِ بالفعل می شونـد ولی بعضـی همان حیوان بالفعل و انسان بالقوه می مانند.

ص: ۷۹۲

نکته: غذای ما همیشه جماد است و غیر جماد نمی خوریم زیرا ما هیچ وقت نبات نمی خوریم وقتی نبات را از زمین جدا کنیم جماد می شود و وقتی حیوان را می کُشیم جماد می شود زیرا ما نفس نبات و روح نبات و حیوان را نمی خوریم همیشه آنچه که وارد بدن ما می شود جماد است اما ترقیات آن در بدن ما انجام می شود.

ادامه توجیه اختلاف مرتبه علت و معلول به ۷۰ درجه/بیان معرفت دهم/ حدیث سوم/ باب هشتم ۹۳/۰۳/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه توجیه اختلاف مرتبه علت و معلول به ۷۰ درجه/بیان معرفت دهم/ حدیث سوم/ باب هشتم.

«وخلاصه ذلک التلخیص انک قد دریت مراراً ان المعلول هو ظاهر العله بمنزله القشر من اللب»(۱)

بحث در توجیه اختلاف مرتبه علت و معلول داشتیم در علومِ ما ثابت شده که اختلاف مرتبه وجود دارد اما بیان نشده که این اختلاف چه مقدار است؟ ولی در حدیث تعیین شده است و ما با توجه به تعیینی که در حدیث آمده است می خواهیم این اختلاف را بیان کنیم و آن را توجیه کنیم. چند توجیه تا الان گفته شده است. توجیهی که در معرفت دهم آمد مُلَخَّصی بود که الان دوباره می خواهد آن ملخص، خلاصه شود.

خلاصه ی ملخّص را جلسه قبل توضیح دادیم لذا به سراغ توضیح عبارت می رویم.

ص: ۷۹۳

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۶۸، س.۵.

توضیح عبارت

«و خلاصه ذلک التلخیص انک قد دریت مراراً ان المعلول هو ظاهر العله بمنزله القشر من اللب»

ظاهر این عنوان این است که همان تلخیص گذشته می خواهد خلاصه شود یعنی همان مطلب به صورت فشرده تر بیان شود. ظاهر عبارت بعدی نشان می دهد که مطلب گذشته، تلخیص نمی شود بلکه مطلب جدیدی گفته می شود پس «خلاصه ذلک التلخیص» معنایش این است که: نه مطالب تلخیص را خلاصه می کنیم بلکه تلخیصی گفتیم که می خواهیم خلاصه تر از آن را بگوییم نه اینکه همان مطلب را خلاصه کنیم بلکه اصل مطلب را خلاصه تر از قبل بیان کنیم. به مطالب که نگاه می کنیم می بینیم مفصّل تر از قبلی است. سوال این است که چگونه این مطالبی که مفصّل تر از قبلی است خلاصه تر از قبل باشد؟ جواب این است که در قبل فقط اشاره ای شد که علت باید قویتر باشد و قوتش هم در همین حدّ است. این توضیحی بود که در تلخیص گفته شد. در خلاصه، چیزهای دیگر هم گفته می شود ما وقتی به محتوا نگاه می کنیم می بینیم این مطالبِ مفصّلی که در خلاصه گفته می شود خیلی بیشتر از مطالبی است که در تلخیص گفته شده است. با اینکه بیشتر است اما فشرده تر و کوتاهتر است یعنی نسبت به حجمی که باید داشته باشد خلاصه است.

البته این توضیحی که دادیم، مقداری خلاف ظاهر است چون «خلاصه ذلک التلخیص» به معنای این نیست که مطلب را به بیان دیگر خلاصه تر می کنیم بلکه می گوییم خلاصه ی همین تلخیص را می گوییم پس باید همین تلخیص، خلاصه شود بنابراین نمی توان خیلی به توجیه قبلی اعتماد کنیم پس باید بررسی کرد که مطلب بعدی، خلاصه ی مطلب قبلی هست یا نیست.

ص: ۷۹۴

در مطلب قبلی اینگونه بیان شد که آنچه که به معلول داده می شود سر ریزِ علت است و توضیح دادیم که سرریزی نیست که جدا شود اگر سر ریزی باشد که جدا نشود چه اتفاقی می افتد؟ مثلا کاسه را ملاحظه کنید که همینطور آب وارد آن می شود و این آبی که سرریز می کند بمنزله پوششی بر خود این ظرف است. پس در تلخیص بیان شد که آنچه که به معلول داده می شود پوشش برای علت است. الان در «خلاصه» همین مطلب را بیان می کنیم علت در پَسِ کمالتش مخفی می شود در کمالِ سرریز شده مثل لباسی او را می پوشاند و وقتی این لباس، ۷۰ بار تکرار شد آخرین لباس، معلول را نشان می دهد. و این سر ریز شدن چون منقطع نیست بلکه متصل است بمنزله لباس می باشد. لذا تعبیر به «خلاصه ذلک التلخیص» بر آن صدق می کند.

این مطلبی که الان گفتیم با مطلبی که قبلا گفتیم مرتبط است ولی بیان کردیم چون مطالب، بیشتر است لذا و لو تلخیص را خلاصه کردیم باز هم می بینیم حجمش بیشتر از تلخیص است چون مطلبی که گفته می شود در اینجا بیشتر است.

ترجمه: خلاصه این تلخیص است که معلول ظاهر علت است. یعنی اگر علت بخواهد در قوای ادراکی مدرکین ظاهر شود باید به صورت معلول، ظاهر شود چون علت به خاطر نورانی بودنش در مقابل این قوه ادراکی ضعیف ظاهر نمی شود باید چند بار پرده بر روی این نورش بکشد تا قابل تحمل قوه ادراکی بشود. وقتی این کار را چند بار کرد آن معلول، ظاهر می شود و در مقابل قوه ادراکی قرار می گیرد در اینصورت قوه ی مدرکه، معلول را می بیند و باید حکم کند که من علت را دیدم اما گاهی غفلت می کند و به دیدن معلول اکتفا می کند و فکر می کند معلول را دیده است. باید حُجب را بشکافد و علت را ببیند اما این کار را نمی کند. پس قوه ادراکی غافل می شود و الا علت در پَسِ این معلول، معلوم است. معلول، ظاهر علت و بمنزله پوست از مغز است که پوست، دیده می شود اما مغز در پشت این پوست موجود است و دیده نمی شود مگر یک نیروی مدرکه ای باشد که بتواند از این پوست عبور کند که در اینصورت مغز را هم می بیند.

ص: ۷۹۵

«و انها منطویه فیه بطّی السجلّ للکتب»

ضمیر «انها» به «علت» بر می گردد و ضمیر «فیه» به «معلول» بر می گردد.

ترجمه: علت، منطوی در معلول است مانند اینکه سجلّ، کتب را در بر می گیرد.

در بحث علت و معلول می گوید علت، منطوی در معلول است اما در طیّ سجلّ بیان می کند که معلول، کتب را پوشانده است یعنی بر عکس قبلی است. یعنی علت، منطوی در معلول است همانطور که سجل که بمنزله معلول است کتب را که بمنزله علت است می پوشانـد. یعنی علت در معلول پوشـیده شـده همـانطور که معلول، علت را می پوشانـد دقت شود که این تشـبیه، تشبیه مستقیم نیست.

«فلعله تنطوی علی کمالات نفسها سبعین مره الی ان تکتسی کسوه المعلول»

«تنطوی» به معنای «در بر گرفتن و احاطه کردن» است.

خود علت احاطه می کند کمالات خودش را ۷۰ بـار. این عبارت را به اینصورت معنی کردیم: که کمالات به صورت لباس بر اندام علت پوشیده می شود پس کمالات، علت را احاطه می کنند وقتی ۷۰ درجه کمال، علت را احاطه کردند علت به صورت معلول ظاهر می شود آخرین لباس، لباس معلول و ظهور معلول است.

مرحوم قاضی سعید در اینجا می فرماید «فالعله تنطوی علی کمالات نفسها» یعنی علت، احاطه بر کمالات خودش می کند.

توجه کنیـد نکته ای در این مسـاله وجود دارد که خود ایشـان این نکته را در صـفحه ۲۶۹ سـطر آخر بـا عبارت «ثم لا ریب ان المرکز فی الدوائر العقلیه محیط بالمحیط...» توضـیح می دهد. در دوائر عقلیه مرکز، محیط است و مرکز، احاطه می کند اما در دوائر حسـیه محیط، دورِ مرکز را احاطه می کند لذا بین دوائر عقلیه و دوائر حسیه فرق است پس مرکز در دوائر عقلیه مهم تر و وسیع تر از محیط است. در اینجا هم مرحوم قاضی سعید می فرماید علت، کمالات را احاطه می کند یعنی علت، مرکز است و کمالات، محیط انـد اما واقعیت را اگر نگاه کنید می بینید همین مرکز، محیط خودش رااحاطه می کند پس علت، کمالاتش را احـاطه می کنـد ولو به ظـاهر، علت در کمالاـتش مخفی است و آن مرکزِ کمالاـت، محیـط به او است ولی در واقع عکس این است و او در واقع کمالات خودش را احاطه کرده است پس تعبیری که مرحوم قاضی سعید در اینجا آورده طبق همان نکته ای است که خود ایشان در سطر آخر صفحه ۲۶۹ بیان می کنند.

ص: ۷۹۶

ترجمه: علت، ۷۰ بـار بر خودش احـاطه می کنـد تـا وقتی که لباس معلول را به تن خودش کنـد «لباس معلول، هفتادمین درجه کمال خودش است پس معلول را از علت، جدا نمی کنیم بلکه معلول را هفتادمین درجه کمال علت قرار دادیم یعنی علت، ۷۰ درجه تنزل می کنـد تـا معلول شـود. این، مطلب مهمی بـود که معلـول را از علت جـدا نکردیم و معلول را از شؤون علت قرار دادیم.

«و استتر بتلك العده بکمالاتها الی ان ظهر المجعول»

«بکمالاتهـا» متعلق به «اسـتتر» است یعنی علت، مسـتتر به کمالاـتش می شود اما سوال این است که چنـد بار مسـتتر می شود؟ با لفظ «بتلك العده» بیان می کند که به همان تعداد، مستتر می شود. این استتار تا وقتی است که مجعول ظاهر شود.

می توان در عبارت، تصـرف کرد و ضـمیر در «استتر» را به «معلول» بر گرداند و به این صورت معنا کرد: معلول، نقاب می زند به کمالاـت علت تـا بـا این نقاب زدن خودش آشـکار شود. مراد از نقاب زدن یعنی نقاب می شود بر علت تا اینکه خودش که نقابی برای علت و شانی از شؤون علت است ظاهر شود.

«فتلك الحجب اذا قیست الی العله فهی انوار کمالاتها و مراتب تجلیاتها و درجات قدسها عن ملابسه معلولها»

این حجب ۷۰ گـانه وقتی که اضـافه به علت شونـد «یعنی بگوییم حجبِ علت هسـتند و اگر حجب علت هسـتند یعنی کمالات علت وانوار علت هستند که از قوی تا ضعیف وجود دارد»

«مراتب تجلیاتها»: علت،خودش را برای قوای پایین تر جلوه می دهد و وقتی که می خواهد جلوه بدهد باید مقداری از نورش را کم کند. این تجلی ها اینطور نیست که نورش را بیشتر کند بلکه نورش را کم می کند تا در نزد قوای ادراکی ضعیف، جلوه کند.

«درجات قدسها عن ملابسه معلولها»: تا هفتادمین درجه، درجات پاکی علت از ارتباط با معلولش است. درجه هفتادم، درجه ای است که علت کسوه ی معلول می پوشد و از آن قدس که تا الان رعایت می کرد در می آید.

«و اذا قیست الی المعلول فهی حجب ظلمانیه و ذنوب محیطه به»

اما اگر این حجب، قیاس و اضافه به معلول شوند «یعنی بگوییم: حجب معلول، که به معنای پوشاننده های معلول هستند یعنی معلول را می پوشانند و مانع رویت معلول می شوند و نمی گذارند معلول، علت را ببیند مگر اینکه معلول، از این پلکان بالا رود و علت را در پشت این پلکان ببیند»

«ذنوب محیطه به»: ضمیر «به» به معلول بر می گردد و مراد از «ذنوب» ذنوب تکوینی است نه تشریعی. ذنوب تکوینی همان نقایص است یعنی نقایصی است که برای معلول وجود دارد یعنی معلول اگر نقص نداشت این حجب جلوی او نبودند و مانع او نمی شدند و اگر هم کمال پیدا کند این حجب را بر طرف می کند پس این حجب در واقع همان نقایص خودش هستند نه اینکه چیزی جلوی آن باشد.

ص: ۷۹۸

«و اذا اعتبر بالنظر الیهما معا فهی مراقی سیره الی علته و مدارج صعوده الی مبدئه و مراتب حرکاته الباطنه و سفره الروحانی الی مستقرّه الاصلی»

ضمیر «اعتبر» و «فهی» به «حجب» بر می گردد. و ضمیر «الیهما» به «علت و معلول» بر می گردد. «مراقی» به معنای «پلکان» است. تمام ضمایر مذکر به معلول بر می گردد.

تا اینجا بحث در صورتی بود که حجب به علت یا به معلول اضافه شود حال اگر به هر دو اضافه شود می گوییم:

ترجمه: وزمانی که حجب به علت و معلول هر دو اعتبار شود پس حجب پلکانِ سیر معلول به سمت علت خودش است «که سیر، سیر تکاملی است وسیر مستقیم نیست. لفظ مراقی نشان می دهد که اینطور نیست که در یک جاده افقی به سمت علت برود بلکه در یک مسیر عمودی باید به سمت علت برود تا مراحل کمال را طی کند»

«و مراتب حرکاته الباطنه»: این حرکتی که معلول می کند حرکت باطنی اش است نه حرکتهای ظاهری بدن، حرکت باطنی را مرحوم صدرا در شواهد الربوبیه به خوبی توضیح می دهند. مرحوم صدرا می فرمایند نفس ما گاهی به خودش توجه می کند و از توجه به خودش که آیتی از آیات اِله است به اله پی می برد. این نفس، دلیل برای اله می شود سپس می گوید سایر «کسی که سیر می کند»، نفس است. مسیر هم خود نفس است سیر هم به توسط نفس است ولی الی الله است. مسیر و سایر و درجات سیر همه آنها خود نفس است. این را حرکت باطنی می گویند. معلول باید اینگونه حرکت کند تا به علت برسد لازم نیست بیرون از خودش حرکت کند باید در درون خودش حرکت کند و نفس خودش را تقویت کند تا مراقیِ کمال، طی شود و این نفس به علت خودش برسد پس حرکات، باید حرکات باطنی باشند نه حرکات ظاهری.

ص: ۷۹۹

«و سفره الروحانی الی مستقره الاصلی»: سفر روحانی به مستقر اصلی خودش می کند. مراد از «مستقره الاصلی»، مستقر ابتدایی و انتهایی هر دو است چون قبل از اینکه این نفس، تنزل پیدا کند مستقرّش «یعنی محل استقرارش» آنجا بود الان هم که ترقی می کند به مستقر اصلی خودش می رسد و در همان جا استقرار پیدا می کند پس هم بدواً و هم ختماً مستقر است ولی بعضی در صعودشان موفق نمی شوند که به مستقر اصلی خودشان برسند و به جای ترقی کردن سقوط می کنند اما بعضی تا مستقر اصلی خودشان بر می گردند.

«و هذا احد معانی الحدیث المشهور: ان لله سبعین الف حجاب من نور و ظلمه لو کشفها لا حرقت سبحات وجهه ما انتهی الیه بصره»

برای این حدیث معروف چند معنا شده که یکی از معناها همین است که ما در این عبارت گفتیم که برای خداوند _ تبارک _ ۷۰ هزار حجاب است که از نور و ظلمت می باشد «اینگونه به نظر می رسد که یکی نور و یکی ظلمت است»

مرحوم قاضی سعید می فرماید روایت این که است که همه حجابها را اگر لحاظ کنید که مضاف به الله باشد نور می شود واگر مضاف به ما لحاظ شود ظلمت می شود.

نکته: این حجب از طرف معلول، ظلمت اند اما از طرف علت، نور هستند نه اینکه بگوییم یک طرفِ حجب نور است و طرف دیگر ظلمت است بلکه کاملاً نور است اگر با خداوند _ تبارک _ سنجیده شود و کاملا ظلمت است اگر با ما سنجیده شود. در واقع آن طور که در جای دیگر گفتند این حجابها بیرون از نفس ما نیستند اینطور نیست که ۷۰ هزار حجاب، بیرون باشد. ۷۰ هزار حجاب در نفس ما وجود دارد که ما برای هر حجابی باید نفس خودمان را ترقی بدهیم نه اینکه بیرون برویم و حجابی را بر طرف کنیم زیرا در بیرون از نفس ما اصلا حجابی وجود ندارد.

معنـای اضـافه هم همین است که وقتی اضـافه به خداونـد ـ تبارک ـ یا اضافه به خلق داده می شود معنایش این نیست که این حجاب بیرون را می گویم برای خداونـد ـ تبارک ـ است و آن یکی برای بشـر باشـد بلکه وقتی اضافه به خلق دادیم در ذات خلق می آید و وقتی در ذات خلق آمد حجاب ذاتی برای خلق می شود.

تعبیر به «لو کشفها» کرده یعنی اگر خداوند ـ تبارک ـ این حجب را بر طرف کند یعنی مستقیم بدون حجاب، بتابد.

«سبحات»: مراد انوار جلاله و عظمت خداونـد تبارک است و به کلمه «وجه» اضافه شـده است. پس اولا خود نور ذات نیست بلکه نور عظمت و جلالت است وثانیا: عظمت و جلالت ذات مراد نیست بلکه عظمت و جلالت وجه مراد است. دقت کنید که چقـدر مطلب را رقیق کرده است. در اینجا بیان می کنـد که اگر خود ذات و یا سبحات بود چه می کرد؟ مراد از وجه الله ائمه هستند ائمه فرمودنـد: اگر ما به حقیقت خودمان طلوع کنیم این وضع، اتفاق خواهـد افتاد. از اینجا فهمیده می شود آن کلامی که به حضرت علی علیه السلام نسبت داده می شود که فرمودند من بر کوه طور تجلی کردم.

مراد از وجه، معانی متعدد دارد:

۱ ـ وجود منبسط که فعل منبسط است و فعل واحد برای خداوند ـ تبارک ـ است.

۲ ـ ائمه علیهم السلام مراد است.

«وجه الشی»: یعنی «ما یعرف به الشیء».

مراد از وجه الله همان وجود منبسط است که آمده است و متعیّن شده است. تعین وجود منبسط، وجودهای ما موجودات است. و وجه ما باقی می ماند و همه چیز از بین می رود یعنی تعیّنات از بین می رود و هر شیئی هالک است مگر وجه خداوند ــ تبارک ــ و مراد از وجه همان وجود است در اینصورت بدون تعین باقی می ماند یعنی در وقتی که صور دمیده می شود دوباره همان وجود منبسط، وجود منبسط می شود که وجود مطلق است و این تعینات برداشته می شود قبلا هم تعین نبود و تعین داده شود. دوباره تعین، پخش شد.

«ما انتهی الیه بصره»: تا جایی که به آن جا، بصرِ هر بیننده ای منتهی می شود. ضمیر «بصره» را به «الله» بر نگرداندیم چون کلمه «انتهی» آمده است مگر در انتها تصرف شود زیرا برای بصر خداوند ــ تبارک ــ انتها نیست مگر تصرف کنید و بگویید هر جا بصر برسد و نگویند این بصر منتهی شود.

«علی ان یکون النوریه و الظلمانیه من صفه کل واحد من الحجب»

به این صورت توجیه می کنیم که نوریت و ظلمانیتِ حجاب، صفت هر یک از حجب باشند نه اینکه یک حجاب، نورانی باشد و حجاب دیگر، ظلمانی باشد بلکه هر حجابی هم نورانی باشد «اگر قیاس به الله تبارک و تعالی شود» و هم ظلمانی باشد «اگر قیاس به خلق شود».

ص: ۸۰۲

«لکن باعتبارین مختلفین»

به اعتبار اضافه اش به الله، نوریت می شود و به اعتبار اضافه اش به خلق، ظلمانیت می شود.

«کما ذکرناه آنفا فافهم جمیع ذلک»

همانطور که در حجابی که بین علت و معلول که ۷۰ حجاب بود توضیح دادیم که همه نسبت به علت، نورند و همه نسبت به معلول، ظلمت اند. در اینجا هم همینطور است که همه حجابها نورند به لحاظ علت و ظلمت اند به لحاظ معلول.

توضیح آیا بین نسبت یک هفتادم در علت و معلول با تجزیه اسم اعظم به ۷۳ جزء رابطه ای برقرار است؟ معرفت یازدهم/ حدیث سوم باب هشتم ۹۳/۰۳/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح آیا بین نسبت یک هفتادم در علت و معلول با تجزیه اسم اعظم به ۷۳ جزء رابطه ای برقرار است؟ معرفت یازدهم/ حدیث سوم باب هشتم.

«الحادیه عشر: قد ورد فی الاخبار: ان الاسم الاعظم علی ثلاثه و سبعین جزءا»(۱)

در معرفت یازدهم مرحوم قاضی سعید سعی بر این دارد که دو مطلب را با هم تطبیق دهد:

مطلب اول: گفته شده که خداوند _ تبارک _ اسم اعظم را به ۷۳ جزء تقسیم کرد.

مطلب دوم: گفته شده که فاصله بین علت و معلول، ۷۰ درجه است.

آیا می توان این ۷۰ را با ۷۳ منطبق کرد یا نه؟ توجه کنید تمام همت مرحوم قاضی سعید در این معرفت یازدهم تطبیق این دو عددِ ۷۰ «عدد ۷۰ در بحث علت و معلول و عدد ۷۰ از ۷۳ در بحث اسم اعظم» است. کاری ندارد که چرا خداوند _ تبارک _ اسم اعظم را به ۷۳ جزء تقسیم کرده است علت این را نمی دانیم. و اینکه چرا فاصله بین علت و معلول ۷۰ درجه ی معین است را هم نمی دانیم ما می خواهیم این دو شیء معین شده را بر یکدیگر تطبیق کنیم و به یکدیگر ارتباط بدهیم. لذا در معرفت یازدهم سوال نمی کنیم که چرا در باب علت و معلول عدد ۷۰ به کار رفته و چرا در باب اسم اعظم، عدد ۷۳ بکار رفته است؟ بلکه هر دو را قبول می کنیم و وقتی قبول کردیم بحث می کنیم که آیا می توان این دو را به یکدیگر مرتبط کرد یا نمی توان مرتبط کرد و هر کدام مساله ای جدای از دیگری هستند؟

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۶۸، س۱۷.

مرحوم قاضی سعید می فرماید در هنگامی که من در یافتن توجهی برای ۷۰ درجه ی فاصله بین علت و معلول بودم کسی به

من پیشنهاد داد که اسم اعظم ۷۳ است فکر کن ببین آیا می توان این دو را به هم مرتبط کرد یا نه؟ مرحوم قاضی سعید می گوید فکر کردم و دیدم تمام نکته در همین جا است یعنی نه تنها می توانیم منطبق کنیم بلکه می توانیم اختلاف درجه ۷۰ بین علت و معلول را با تجزیه اسم اعظم توجیه کرد یعنی همه مطلب در اینجاست و به سراغ چیز دیگری نمی رویم. سپس شروع به توضیح مطلب می کند و یکبار مطلب را به همین صورت توضیح می دهد و بعدا می گوید از مطالبی که قبلا گفتم متوجه چیزهایی شدی که آنها را دوباره تکرار می کنم و همین مطالب گفته شده را تفصیل می دهد. پس بین این دو عدد ۷۰ دوبار تطبیق انجام می دهد یکبار بالاجمال تطبیق می دهد و یکبار بالتفصیل تطبیق می دهد. البته در وقتی که بالاجمال بیان می کند ممکن است سوالاتی برای ما پیش بیاید که در بحث تفصیلی این سوالات جواب داده می شود بنابراین تفصیل مهم است و تفصیل را نباید از اجمال جدا کرد و هر کدام از این دو متمم دیگری هستند یعنی یکی مقدمه دیگری است و دیگری متمم اولی است.

توضیح عبارت

«الحادیه عشر قد ورد فی الاخبار ان الاسم الاعظم علی ثلاثه و سبعین جزءا»

ص: ۸۰۴

معرفت یـازدهم این است که در اخبار وارد شـده اسم اعظم بر ۷۳ جزء تجزیه و تقسـیم شده است یعنی یک قسم بوده و آن را ۷۳ جزء کردند نه اینکه ۷۳ اسم اعظم شده باشد یعنی آثار این اسم ۷۳ قسمت شد و به عبارت دیگر تقسیمی که در اینجا شد با تقسیمی که در امور جسمانی می شود یکسان است مثلا در امور جسمانی اگر یک جسمی را تقسیم کنیم نیروی این جسم و توانایی این جسم تقسـیم می شود مثلا فرض کنید جسم بزرگی می خواهد از بالا به سمت پایین بیفتد نیروی آن چند تُن است اگر این جسم را تقسـیم کنیـد نیرو هم تقسـیم می شود و آن سـنگینی و نیرویی که قبل از تقسـیم داشت را ندارد در تقسـیماتِ جسـمانی وقتی این جسم را تقسیم می کنیـد تمـام خاصـیت هـایش هم تقسـیم می شود مگر خاصـیت کلی مثل پُر کردن یک بُعـدی که هم برای اجزایش است هم برای خودش است. یا سـقوط از بالا به سـمت پایین برای اجزایش است برای خودش هم هست.

این نوع خاصـیت های کلی باقی می مانـد ولی خاصـیت های جزئی از بین می رود اما اگر یک نور عقلی را تقسـیم کنید «البته آن نور، نورعقلی باشد نه حسـی، زیرا نور حسـی مثل این سـنگ و جسم می ماند که وقتی تقسـیم شد نورش کم می شود مثلا یک نور خیلی وسـیعی را تکه تکه کنیـد خیلی وسیع می شود. هر کـدام بخشـی از نور اصـلی را می تابانند» آن نور عقلی کم نمی شود مثلاـ فرض کنیـد مطلبی را در ذهن خودتان تصور کردیـد. این یک مطلب عقلی می شود. البته صورت عقلی را نمی توان تقسیم کرد ولی به تقسیم رایج تقسیم نکنید بلکه به تقسیم خودش تقسیم کنید. البته تقسیم کردنش به تنزل نباشد تا رقیق شود فرض کنیـد که مـا یک مطلب عقلی را تصور کردیم و آن را تنزل دادیم و بر زبان آوردیم و به مخاطب گفتیم. این، تنزل پیـدا کرد و لـذا آن درجه ی عقلی را نـدارد ولی در ذهن شـما می آیـد و صـعود می کند تا به درجه ی عقلی برسد. الان یک مطلب عقلی دیگر پیـدا شـد که یـا در مرتبه عقلی است که مـا داشتیم یا بالاتر از آن یا کمتر از آن است این، در واقع یک نوع تقسـیم است همینطور مخاطب این مطلب را برای شـخص سوم و چهارم و... بیان می کنـد و همین وضع اتفاق می افتد یکدفعه می بنید که ۴۰ یا ۵۰ تا صورت عقل پیدا شد یعنی از یک صورت عقلی حدود ۴۰ یا ۵۰ تا صورت عقلی پیدا شد که این یک نوع تقسـیم است ولی صورتهای عقلی، نقص ندارند و همه آنها کامل اند. در تقسـیمات عقلی تقسیم، مقسم را ضایع نمی کند که هم نمی کند اما در تقسیمات حسی اینگونه نیست.

ص: ۸۰۵

نکته: خداوند _ تبارک _ اسم اعظم را به ۷۳ جزء تقسیم کرد روشن است که این تقسیم، تقسیم حسی نیست. درجه ی آن از عقل هم بالاتر است و همینطور تجردش بالاتر از عقل است یعنی وقتی آن را تقسیم کننـد معنایش این نیست که ۷۳ رقیقه پیدا شـد که نیروی آنهـا کمتر شـد. پس همه آنهـا کارآیی خودشان را دارنـد ولی اگر همه را بخواهیم در یک مسیر بکار بگیریم تکرار می شود مثلا فرض کنید خداوند _ تبارک _ ۷۳ جزء درست کرده، برای فرستادن باران ممکن است از ابتدا که تقسیم نمی شد کافی بود اما تقسیم شده به این صورت که:

۱_ اسمی است که با آن اسم، بحر را خلق کرد.

۲_ اسمی است که با آن اسم عرش را خلق کرده است.

۳_ اسـمی است که بـا آن اسم کرسـی را خلق کرده و هکـذا. هر کـدام کارآیی مخصوص به آن داده شـده است و این باعث نمی شود که اختلاف درجه پیدا کند شاید اختلاف درجه باشد ولی اختلاف ماموریت به معنای اختلاف درجه نیست. علی ای حـال می خـواهم بیـان کنم که این تجزیه، تجزیه ای نیست که نقص آور باشـد یعنی ماننـد تقسـیمات حسـی نیست. تقسـیمات حسـی اقسام را کم می کنـد و مقسم را تمام می کنـد و مقسـمی نیست. وقتی اقسام را درست کردید همان مقسم در این اقسام پیدا می شود اینطور نیست که یک مقسیم دست نخورده باقی بماند و اقسام هم باشد بر خلاف مطلب عقلی که اولا اقسام، مثل هم هسـتند ثانیا آن مقسم، تمام نمی شود و بر سر جای خودش هست. اینها توضیحاتی بود که ما بر طبق قواعد خودمان حرف زدیم و تجزیه هـا را نمی دانیم چگونه واقع شـده؟ چون یـک امر مجرد تجزیه می شود ما مثل بقیه مجردات که تجزیه می شود بیان می کنیم اما اینکه چه اتفاقاتی افتاده که از ذهن ما غیب شـده نمی دانیم؟ ممکن است خیلی اتفاقات دیگر هم افتاده باشـد ولی قوانینی که در اختیار ما هستند اینچنین اقتضا می کنند.

«و لعل ذلک سر التفاوت بسبعین درجه بین العلل و المعلولات»

در اینجا تعبیر به «لعل» می کند و بعدا اثبات می کند و لفظ «لعل» برداشته می شود و به جای آن لفظ «انّ» گذاشته می شود.

ترجمه: شاید این تجزیه اسم اعظم به ۷۳ جزء، سر تفاوت ۷۰ درجه ای بین علل و معلولات است.

«و قد اشار الیّ بعض الاجله بالتامل فی ذلک»

«فی ذلک»: در اینکه اسم اعظم به ۷۳ جزء تقسیم شد.

ترجمه: بعض اجله به من اشاره کرد که تامل کنم در آن.

«عسی ان یستحصل منه ذلک المدّعی»

امید است که از این تقسیمِ اسم اعظم به ۷۳ جزء، آن مدّعا «یعنی تفاوت ۷۰ درجه ای بین علت و معلولات» روشن شود.

البته توجه کنید که مرحوم قاضی سعید در عبارت خودش تقسیم را مطرح نمی کند بلکه می گوید اسم اعظم، ۷۳ جزء دارد نه اینکه به ۷۳ جزء تقسیم می شود. این دو مطلب با یکدیگر فرق دارند. اما در عبارت بعدی در صفحه ۲۶۹ سطر اول می فرماید: «لان المروی فی هذه التجزئه...» که کلمه «التجزئه» بکار می برد که مراد تجزئه اسم اعظم به ۷۳ جزء است. این لفظ همان چیزی را می رساند که قبلا توضیح دادیم که مراد تجزیه است.

«فتفکرت»

من هم در آن فکر کردم.

«فاذاً کل الصید فی جوف الفراء»

ناگهان این را یافتم که همه نکته ها اینجاست.

«الفراء»: به تخفیف را بخوان نه به تشدید چون اگر به تشدید خوانده شود به معنای پوستین دوز و پوستین فروش می آید. اما «فراء» به تخفیف به معنای گوره خر است که همان حمار وحشی است. داستان این مَثَل اینگونه است که سه مرد از منزل خود برای صید کردن بیرون می روند اولی خرگوش صید می کند نفر دومی آهو صید می کند و نفر سومی گوره خر صید می کند آن دو نفر «که خرگوش و آهو صید کردند» شروع به افتخار کردن می کنند «یک جمله معترضه در اینجا بیان کنیم و آن اینکه همیشه آن که کم دارد باید اظهار کند. کسانی که از خودشان تعریف می کنند می خواهند کمبود خودشان را جبران کنند کسانی هم که تکبر می کنند نقص خودشان را می خواهند بپوشانند و الا شخصی که کامل باشد نه تکبر دارد و نه از خودش تعریف می کند دو مثال می زنیم که شاید خیلی مربوط به بحث نباشد.

مثال اول: مرغهای رسمی و مرغ های ماشینی را لحاظ کن. مرغ ماشینی که تخم می گذارد خیلی داد و فریاد می کند تا همه را با خبر کند اما مرغ رسمی که تخم می گذارد سروصدا نمی کند بعد از مدتی می بیند که در فلان گوشه تخم گذاشته. مرغ رسمی احتیاج به تبلیغ ندارد اما مرغ ماشینی احتیاج به تبلیغ دارد.

مثال دوم: در گذشته ماشینی در کشور فرانسه ساخته می شد که به آن ماشین ژیان می گویند که خیلی شُل بود. یک ماشینی هم در آلمان به نام بنز ساخته می شد. ما هیچ وقت در روزنامه تبلیغ ماشین بنز را ندیدیم اما ژیان، زیاد تبلیغ می شد باید هم تبلیغ کند و الا نقصِ وسیله جبران نمی شود» در اینجا یکی خرگوش و یکی آهو گرفته و افتخار می کنند. نفر سومی نتوانست تحمل کند گفت «کل صید فی جوف الفراء» یعنی همه صیدهایی که کردید در شکمِ گوره خر است یعنی اگر آن دو را نگاه کنید در مقابل گوره خر چیزی نیست.

هرکسی به این صید به تنهایی دست پیدا کند بی نیاز از آن دو صیدی که شما کردید می شود. پس هر دو صید شما در جوف این است و تبلیغ هم نکرد فقط گفت تبلیغات شما بیهوده است. این مَثَل، مثال زده می شود برای جایی که همه چیز اینجا است. مرحوم قاضی سعید می فرماید ما دنبال توجیه ۷۰ می گشتیم و به این طرف و آن طرف می رفتیم اما الان دیدیم که همه چیز در همین جا است یعنی تمام توجیه ۷۰ در تجزیه اسم اعظم به ۷۳ هست.

ص: ۸۰۸

صفحه ۲۶۹ سطر اول قوله «و ذلک»

مرحوم قاضی سعید از اینجا شروع به بحث می کند و در ابتدا مطلبی را توضیح می دهد که رابطه این مطلب با مطالب بعدی، مقداری مخفی است لذا باید این رابطه هم توضیح داده شود.

مرحوم قاضی سعید می فرماید خداوند ــ تبارک ــ از این ۷۳ جزء یک جزء را برای خودش انتخاب کرد و به هیچ کس هم نداد. ۷۲ جزء دیگر را به مناسبت، به اولیاء و انبیا داد به اندازه ای که تقرب به اِله داشتند حتی به بعضی همان ۷۲ تا را داد اما به بعضی یکی یا دو تا دادند آنچه در ذهن بنده است اینکه ظاهرا ائمه معصومین علیهم السلام فرمودند که به ما ۷۲ تا را دادند. سپس مرحوم قاضی سعید به دنبال این مطلب می رود که از ۷۳، ۳ تا را برمی دارد و ۷۰ تا را نگه دارد چون برایش مهم است زیرا می خواهد ۷۰ را با ۷۰ تطبیق دهد نه ۷۰ با ۷۳. زیرا ۷۰ با ۷۳ تطبیق نمی کند لذا ۳ تا را بر می دارد و ۷۰ تا باقی می ماند و ۷۰ را با ۷۰ تطبیق می دهد.

مرحوم قاضی سعید می خواهد نسبت یک به هفتاد را درست کند و بحث در همین مساله است. در ممثل «در ما نحن فیه» عدد یک برای معلول است و ۷۰ برای علت است یعنی عدد یک پایین تر است و ۷۰ بالاتر است اما در اینجا عدد یک که برای خداوند ــ تبارک ــ است بالاتر است و عدد ۷۰ بالاتر نیست «البته این شاید شاهدی شود بر اینکه ۷۳ جزء مساوی نیستند. ما نمی توانیم در اینجا زیاد بحث کنیم. ما قبلاً گفتیم به خاطر قواعد عقل مساوی هستند اما الان گفتیم که شاید بتوان گفت مساوی نیستند. چون عدد یک که نزد خداوند ــ تبارک ــ است به تنهایی همان ۷۲ تا است پس بین بحث ما و اسم اعظم این تفاوت وجود دارد که عدد یک در بحث ما مربوط به معلول است و ۷۰ مربوط به علت است که یک، پایین تر است و ۷۰ بالاتر است اما در اینجا که بحث بر روی اسم اعظم است عدد یک، منتخب خداوند ــ تبارک ــ است و ۷۲ تا را به دیگران واگذار می کند. پیدا است که عدد یک به تنهایی ۷۲ تا هست. علت این تفاوت بعدا گفته می شود بعدا وقتی فرق بین دوائر عقلی و دوائر حسی را در سطر آخر صفحه ۲۶۹ بیان می کنیم. این فرق شخص می شود. گذشته از این، مرحوم قاضی سعید سعی می کند که عدد یک را از هفتاد بیرون کند نسبت یک هفتادم وقتی گفته می شود به معنای این است که یکی از هفتاد را ملاحظه کن یعنی عدد ۷۰ را ملاحظه کن و یکی از داخل ۷۰ را هم ملاحظه کن.

مرحوم قاضی سعید سعی می کند که عدد یک در نسبت یک هفتادم را بیرون از عدد ۷۰ بیاورد لذا این مطلب نیاز به توضیح دارد و آن را مشخص می کند که چرا این عدد یک، بیرون از ۷۰ است اما بقیه یک ها جزء ۷۰ هستند. اینها مطالبی است که بعدا باید روشن شود ما فقط آن را مطرح می کنیم تا در ذهن شما بماند و بدانید اختلافات و بحث ها در کجا است تا بعدا به توضیح آنها برسیم.

پس سه مطلب بیان می شود.

مطلب اول: خداوند _ تبارک _ یکی را برای خودش انتخاب کرده است.

مطلب دوم: از این ۷۳ تا، ۳ تا را بر می داریم و ۷۰ تا را باقی می گذاریم.

مطلب سوم: آن یکی که انتخاب شده از این ۷۰ تا بیرون است.

توضیح دادیم که مطلب اول چه ربطی به بحث ما دارد چون باید عدد یک و ۷۰ را مطرح کند تا روشن شود.

توضیح عبارت

«و ذلک لان المروی فی هذه التجزئه هو ان الله سبحانه استاثر بواحد منها و اُعطِی کلٌ من الانبیاء و الاولیاء بعضا من الاجزاء حسب درجاتهم من المبدا الاعلی»

«ذلک»: اینکه می گوییم آن ۷۰ را می توان با این ۷۰ تطبیق کرد و توجیه یک هفتادمِ مورد بحث را می توان در اسم اعظم یافت.

ترجمه: و آن مطلب به این جهت است که مروی در این تجزئه «یعنی تجزیه اسم اعظم به ۷۳ جزء» این است که خداوند _ تبارک _ یکی از این اجزاء را استئثار کرد «یعنی انتخاب کرد و به دیگری واگذار نکرد» و آن اجزاء دیگر قابل عطا بود و لذا به اولیاء و انبیاء عطا شدند به اندازه تقربی که با مبدأ اعلی «یعنی خداوند _ تبارک» دارند.

صفحه ۲۶۹ سطر ۳ قوله «ثم من المستبین»

بیان مطلب دوم: از اینجا می خواهد ثلاثه را طوری توجیه کند که عدد ۷۰ باقی بماند و این ۷۰ را با هفتادِ مورد بحث مقایسه کند و دیگر از مطلب اول خبری نیست. بیان کردیم که مطلب اول را برای چه چیز آورد، به ذهن می رسد که گویا نقشی ندارد اما اگر دقت شود معلوم می گردد که نقش اساسی دارد چون بحث ما عدد یک و عدد هفتاد است و مرحوم قاضی سعید عدد یک در اینجا را مطرح می کند که خداوند _ تبارک _ آن را برای خودش انتخاب کرد و ۷۰ را بعدا مطرح می کند و رابطه ی یک و هفتاد که مورد بحث ما می باشد صحیح خواهد بود.

توضیح: مرحوم قاضی سعید می خواهد ثلاثه را که در ۷۳ آمده است بردارد یعنی در حسابی که مورد بحث ما می باشد نیاورد. می فرماید ثلاثه اشاره به سه مرتبه از مراتب الوهیت دارد که مرتبه جبروت و لاهوت و ملکوت است بنابراین این سه مرتبه را به همان یکی ملحق می کنیم آن یکی، همان بود که خداوند _ تبارک _ انتخاب کرده بود و جزء هفتاد قرار نمی دهیم همانطور که آن یک را جزء هفتاد نیاوردیم. دقت کنید که مرحوم قاضی سعید عدد یک را جزء هفتاد نمی آورد و می گوید بیرون از ۷۰ است و این ۳ تا را ملحق به آن عدد یک می کند پس قهرا اینها بیرون از ۷۰ می روند و در این صورت عدد ۷۰ به صورت خالص باقی می ماند و می توانیم ۷۰ در بحث علت و معلول را با ۷۰ در بحث اسم اعظم بسنجیم و مقایسه کنیم سپس اشاره می کند که آن هفتادِ دیگر هم به حسب خودشان ملحق به عدد یک هستند. ولی از وجه دیگری است یعنی حکم هر چیزی این است که به واحد برگردد. تمام تکثرات ما در پایان به واحد بر می گردند و این تفاصیل همه به اجمال بر می گردند. پس نه تنها آن سه تا را به واحد برمی گردانیم بلکه ۷۰ تا را هم به واحد بر می گردانیم چنانچه بعدا خواهیم گفت و اشاره کردیم که همان یکی، مشتمل بر ۷۲ تا است. پس همه ملحق به آن عدد یک هستند «به تعبیری که نادرست است ولی مطلب را می فهماند این است که همه مندرج در تحت او هستند و او مشتمل بر همه است»

پس اینطور شد که ۳ تا را ملحق به آن یکی می کنیم ولو بقیه را هم می توانیم ملحق کنهیم به بیانی که گفتیم چون همان یکی مشتمل بر همه اینها هست ولی به بقیه کاری نداریم و این سه تا را ملحق می کنیم و می گوییم عالم جبروت و لا هوت و ملکوت هر سه، صقع وجوبند و جزء مراتب امکان به حساب نمی آیند اولا و بمنزله ممکن هم نمی توان قرار داد ثانیا. ما الان می خواهیم آنها را بمنزل ممکن قرار دهیم یعنی آمدیم در ۷۰ که درجات معالیل است. قبلا در مورد خداوند _ تبارک _ گفتیم که اختلافش با معالیلش ۷۰ نیست بلکه بی نهایت است اما در معالیلِ اِله «یعنی در ممکنات» که آمدیم بین هر علت و معلولی، ۷۰ درجه فاصه انداختیم پس این ۷۰ برای معالیل است معالیلی که علت هستند. یعنی معالیل خداوند _ تبارک هستند اما علت برای ما بعد هستند. اینها ۷۰ هستند و معلولشان یک است دوباره آن معلول، ۷۰ است و معلولِ خودش، یک است نسبت به خداوند _ تبارک که عله العلل است عدد ۷۰ بکار نبردیم بلکه گفتیم درجه ی او بی نهایت بالاتر است اما وقتی وارد ممکنات شدیم هر علتی را ۷۰ برابر معلول خودش گرفتیم و اگر معلولی علت برای معلول بعدی شد ۷۰ برابر معلول بعدی می شود و هکذا. پس بحث ۷۰ در معالیل یعنی در ممکنات آمد. ما می خواهیم این ۷۰ هم که در اسماء اعظم است «نه اینکه در ممکنات بیاوریم» را می خواهیم بمنزله ۷۰ قرار دهیم.

ص: ۸۱۲

پس مرحوم قاضی سعید اصرار دارد که اگر این ۷۰ یا ۷۲ را بیرون می آوریم و به واحد ملحق نمی کنیم به یک تعبیری ملحق به واحد هست اگر آن را در ممکنات می آوریم به یک لحاظی در صقع وجوب است، اینکه می گوییم این سه در صقع وجوبند مفهوم ندارد یعنی نمی خواهیم بقیه را از صقع وجوب خارج کنیم ولی چون بقیه را با ممکنات مقایسه می کنیم اینطور گفتیم که این سه را در صنفع وجوب بگذار و بقیه را بیرون بیاور یعنی ملحق به ممکنات کن نه اینکه ممکن شوند. اینها تعبیراتی است که باید به آنها توجه شود تا اشتباه پیش نیاید زیرا ما هیچ وقت نمی خواهیم اسماء الهی را در مراتب امکانی بیاوریم بلکه همه را در صقع وجوب قرار می دهیم ولی الان این سه را در صنفع وجوب بردیم و گفتیم بقیه هم مثل این سه تا می توانند باشند ولی در عین حال نبردیم چون می خواهیم مقایسه خودمان را انجام دهیم.

بیان کردیم که ما نمی خواهیم عدد ۷۰ را توجه کنیم. عدد ۷۰ را چون خودشان فرمودند ما قبول می کنیم ما می خواهیم در توجیه خودمان این دو را بر هم تطبیق کنیم و به یکدیگر مرتبط کنیم و الا۔ اینکه این ۷۰ است و آن ۷۳ است و این، امکان است و آن، وجوب است و این، مربوط به ممکنات است و آن، مربوط به اسماء است را قبول داریم. تمام همت ما این است که این دو را به نحوی با یکدیگر ارتباط دهیم و الا امتیازات و اختلافاتی که وجود دارد را قبول داریم.

ص: ۸۱۳

سوال: وقتی عدد یک از ۷۰ خارج شد آن ۳ تا هم از ۷۳ خارج می شود چون آن سه تا هم ملحق به این یکی می شود. یکی از ۷۳ خارج شد و سه تا هم ملحق شد پس ۴ تا خارج شد لذا باید ۶۹ تا باقی بماند چرا ۷۰ تا باقی می ماند؟

جواب: جواب این مطلب همان است که بیان کردیم که وقتی عدد یک را بیرون می کنیم از عدد ۷۰ کم نمی کنیم. یک هفتادم در اینجا مانند یک هفتادم در آنجا نیست یک هفتادمی که در حسیات به کار برده می شود به معنای یکی از هفتاد است به طوری که اگر آن یکی را از ۷۰ بردارید ۶۹ تا باقی می ماند اما این یکی چون بیرون از ۷۰ است اگر بردارید از عدد ۷۰ چیزی کم نمی شود. این خاصیت عقلی بودن است.

توضیح جبروت و لاهوت و ملکوت: این سه باید طوری توضیح داده شود که هر سه صقع وجوب باشند. بعضی گفتند ملکوت عالَم نفس است. جبروت عالم عقل است و لاهوت عالم اله است این تفسیر الان در اینجا مناسب نیست چون عالم نفس و عالم عقل جزء صقع وجوب نیستند اما عالم لاهوت که مربوط به عالم اله است جزء صقع وجوب است «چرا به عالم جبروت، جبروت می گویند؟ چون جبرانِ نقص مادون می کند زیرا خودش نقص ندارد و خداوند ــ تبارک ــ آن را کامل آفریده و نقص ما دون را به اذن الله جبران می کند لذا به آن، جبروت می گویند اما ملکوت، از سنخ ملائکه است و نفس می باشد. و لاهوت مربوط به الله است و مشتق از اِلاه است. به یک نحوه به اِله مرتبط است و مقام اِلاهیت را نشان می دهد و به آن لاهوت می گوییم بیان کردیم که این تفسیر مناسب بحث ما نیست فقط لاهوت مشکل ندارد اما جبروت و ملکوت صقع وجوب نمی شوند مگر در مورد جبروت، حرف مرحوم صدرا را بپذیریم که عقول را که جبروتند جزء صقع وجوب می داند. بنابر نظر مرحوم صدرا، عقول جزء ممکنات نیست بلکه جزء صقع وجوبند در اینصورت فقط ملکوت از صقع وجوب بیرون می ماند ولی بقیه همه جز صقع وجوبند. ما این تفسیر را در اینجا نمی آوریم. تفسیری را می آوریم که خود عرفا گفتند و عبارت آنها را بیان می کنیم. در کشف اللغات ابتداء این تعبیر آمده «الجبروت هو مرتبه الوحده با صطلاح السالکین التی هی الحقیقه المحمدیه صلی الله علیه و آله وسلم و لها علاقةٌ بمرتبه الصفات» مراد همان مرتبه ی وحدت است که تفصیل آن، اسماء است. ارتباط به اسماء دارد یعنی اگر تفصیلش بدهی اسماء به وجود می آیند پس مراد از جبروت، مرتبه وحدت است که در صقع وجوب است حتی گفته شد که با اسماء علاقه دارد که اگر تفصیل داده شود اسماء بدست می آیند یعنی می توان گفت که بالاتر از اسماء است دوباره در کشف اللغات در جای دیگر به این صورت آمده «و تُدعی مرتبه الصفات، الجبروت و مرتبه الاسماء، الملکوت» مرتبه صفات را جبروت می گویند و مرتبه ی اسماء را ملکوت می گویند که باز هم از اسماء بیرون نمی آیند. اسماء هم در صقع وجوبند پس ملکوت و جبروت هیچکدام از صقع وجوب بیرون نیامدند.

تفسیر دیگری نوشته شده که مدرک آن را ننوشتم و آن این است «اعلم ان لاهل الفردانیه مقام اللاهوت» اهل فردانیت دارای مقام لاهوت هستند. مقام لاهوت را به این صورت تفسیر می کند «یعنی تجلی الذات» مراد، تجلی اسماء نیست، مراد تجلی اعیان نیست بلکه تجلی ذات است و تجلی ذات در همان مقام وجوب و صقع وجوب است سپس اینطور ادامه می دهد «و اللاهوت فی الاصل تعنی لاهو الا هو» یعنی «لاهوت» در اصل «لاهو الاهو» است که به آن لاهوت می گویند، اسمِ «هو» بالاتر از همه است چون تقریبا اسم غیب است پس لاهوت و ملکوت و جبروت هر سه در صقع وجوب رفتند پس باید از ۷۳ کم کنید آنچه باقی می ماند عدد ۷۰ است.

توضیح عبارت

«ثم من المستبین ان الثلاثه الزائده علی السبعین انما هی لبیان مراتب الالوهیه من الجبروت و اللاهوت و الملکوت و هی من صقع الوجوب و ناحیه القدس»

از مستبین این است که ثلاثه ای که زائد بر سبعین است در اسماء اعظم، برای بیان مراتب الوهیت که بیان باشد از جبروت و لاهوت و ملکوت است و این مراتب الوهیت «یعنی این سه تا» از صقع وجوب و ناحیه ی قدس اند سپس اینها را اضافه بر ۷۰ گرفتیم و از ۷۰ خارج کردیم همانطور که عدد یک از ۷۰ خارج شد.

«و کونها فاضله علی السبعین لبیان خروجها من سنخ العالم الامکانی و تقدسها من مناسبه الامر الکیانی»

اینکه این سه تا اضافه بر ۷۰ هستند برای بیان خروج این سه تا از سنخ عالَم امکانی است و تقدس این ۳ تا از مناسب با امر کیانی است «کیان از کون گرفته می شود که مراد از کون، عالم ماده و بالاتر از عالم ماده است دقت شود که اصطلاح کون در اینجا با اصطلاح کون و فساد و فرق می کند. کون و فساد مخصوص عالم جسم است و شامل افلاک نمی شود و فقط جوف عالم افلاک را شامل می شود. عرفا از خداوند ـ تبارک ـ تعبیر به وجود می کنند و از بقیه تعبیر به کون یا نمود می کنند تعبیر به وجود در بقیه نمی کنند. مراد از عالم کیانی، موجودات امکانی هستند و ۷۰ تا را در امر کیانی آورده و آن سه تا را بیرون برده و در صقع ربوبی قرار داده است.

ص: ۸۱۵

«فبالحقیقه هذه الثلاثه ماخوذه مع تلک الواحد»

چرا تعبیر به «تلک» کرده؟ شاید آن جزء واحدی را که خداوند _ تبارک برای خودش استئثار کرده تعبیر به صفت می کند چون صفت، مونث است برای واحد، مونث می آورد. اگر می گفت «ذلک الواحد» حرفی نبود اما حال که «تلک الواحد» گفته مراد «تلک الجزء» نیست. مرحوم قاضی سعید این سه تا را ملحق به آن واحد می کند و می گوید همانطور که آن واحد، خارج است این سه تا هم خارج اند و چون کلامش مفهوم دارد مثل این است که می خواهد بگوید آن ۷۰ تای دیگر ملحق به این واحد نیستند. کسی ممکن است گمان کند که ۷۰ تای دیگر ملحق به این واحد نیستند. می فرمایدحکم ۷۰ تای دیگر همان حکم این سه تا است ولی به وجه دیگر است.

«و ان کان کل الاجزاء حکمها ذلک من وجه آخر یعرفه اهل المعرفه»

حکم همه اجزاء همین است که ملحق به همان واحد شوند و به عبارت دیگر در صقع وجوب و ناحیه ی قدس باشند اما از وجه دیگری که اهل معرفت می دانند. اینها همه تجلی ذاتند چون اسماء هستند و اسماء تجلی ذاتند و در صقع ربوبی اند.

«فهذه النسبه هی نسبه الواحد الخارج من السبعین الیها»

ضمیر «الیها» به «سبعین» بر می گردد و متعلق به «نسبه» است.

تا اینجا سه مطلب بیان کرد. در مطلب اول، عدد یک را آورد در مطلب دوم، عدد سه را برداشت و در پایانِ مطلب دوم که آن را مطلب سوم قرار می دهیم این است که بعداز برداشتن عدد ۳، عدد ۷۰ باقی ماند.

ص: ۸۱۶

حال نسبتی که از مطلب اول «که آوردن عدد یک بود» و مطلب سوم «که باقی گذاشتن ۷۰ بود» بدست می آید این است که نسبت یک به هفتاد درست می شود و می گوید «فهذه النسبه...»

«هذه النسبه»: مراد نسبی است که الان مورد بحث ما است و داریم از اسم اعظم و تجزیه آن، استفاده می کنیم.

«الخارج من السبعین»: قید برای «الواحد» است رایج است که لفظ «خارج» که به معنای «بیرون» است را با «عن» متعدی می کنند در صفحه ۲۷۰ سطر سوم آمده «و لذلک کان خارجا عن السبعین» اما رایج این طور است که خارج به معنای مستخرج «استخراج شده» را با «من» می آورند و «الخارج من کذا» به معنای «مستخرج من کذا» است. در اینجا مراد از خارج، بیرون است ولی با «من» آمده است در صفحه ۲۷۰ سطر ۳ عبارتی که آمده قرینه می شود که مراد از «من» در اینجا به منزله «عن» است این همان مطلبی بود که توضیح دادیم و گفتیم عدد یک که خارج از هفتاد است را به هفتاد نسبت می دهیم بر خلاف بقیه نسبت ها که عدد یک در داخل هفتاد را به هفتاد نسبت می دهیم.

صفحه ۲۶۹ سطر ۸ قوله «و مما قرع»

از اینجا وارد بیان تفصیلی می شود و می گوید بارها به گوش تو مطلبی خورده ولی مناسب است که در اینجا اعتماد نکنم به اینکه به گوش تو رسید بلکه دوباره باید عصای تو را بکوبم تا درست متوجه شوی.

ص: ۸۱۷

مراد از «قرع سمعک» روشن است چون موج باید به گوش بکوبد تا انسان بشنود.

مراد از اینکه «باید عصای تو را بکوبم» چیست؟

دو گونه «قرع عصاک» داریم:

مورد اول: که مورد بحث ما است این می باشد: شخصی از اعراب به نام عامر بن الظرب العدوانی پیر می شود و مقداری ضعف عقل پیدا می کند و در مجالس که شرکت می کرده حرف می زده و مردم می خندیدند چون اگر ضعف عقل پیدا کند حرفهای پایین تر از عقل می زند. به دخترش می گوید هر وقت دیدی من دارم حرفِ بی عقلی می زنم این عصای من را به سِپَرَم بکوب و قرع عصا کن تا من متوجه شوم حرفم باطل است و آن را عوض کنم دخترش هم همین کار را می کند. سپس از آن به بعد، این مطلب رایج می شود که هر کس ذهنش مقداری منحرف شود یا حرفهایش را فراموش کند می گویند احتیاج به قرع عصا دارد یعنی عصایش را باید بکوبیم تا متوجه شود.

در مَثَل، اینطور که گفتیم نیامده بلکه به این صورت آمده: فلان لا تقرع له العصاك، یعنی فلانی کسی است که دیگر لازم نیست عصایش را بکوبی. این عبارت را به کسی می گویند «یضرب للمحنّك المجرّب الحكيم» کسی که تجربه دار و حکیم است گفه می شود یعنی این شخص احتیاج به کوبیدن عصا ندارد و به اوج رسیده است. حال ایشان می گوید مناسب است که عصا را بکوبم چون مطلب، فراموش شده یا لابلای مطالبِ قبلی بوده و شاید خیلی مورد توجه تام قرار نگرفته پس عصا را بکوبم تا مورد توجه تام قرار بگیرد.

مورد دوم: این مورد، مناسب بحث ما نیست. در صدر اسلام یک شخصی بود که شوخی می کرد. یک نابینایی احتیاج به دستشویی پیدا می کند بلند می شود تا جستجو کند این انسانِ شوخ به او می رسد و از او سوال می کند که دنبال چه چیز می روی؟ می گوید می خواهم دستشویی بروم. آن شخصِ نابینا را کنار مسجد می آورد و می گوید اینجا دستشویی است و کار خودت را بکن. این شخصِ شوخ می رود و این نابینا مشغول دستشویی می شود. مردم داد و فریاد می کنند و این نابینا متوجه می شود که جای درستی نیامده این شخص نابینا می گوید چه کسی من را اینجا آورده؟ می گویند فلان شخصِ شوخ تو را به اینجا آورده. نابینا می گوید اگر فلانی را گیر بیاورم با این عصا به پَسِ گردنش می کوبم. بعداً دوباره این شخصِ شوخ پیدا می شود و صدایش را عوض می کند تا شخص نابینا متوجه نشود. می گوید فلان شخص که تو را آزار داد در فلان جا نشسته بیا تو را به آنجا ببرم و عصای خودت را پَسِ گردنش بکوب. او را بر در محراب عثمان خلیفه سوم می برد و می گوید این شخص همان است. بقیه داستان را بیان نمی کنیم.

توضیح عبارت

«و مما قرع سمعک فی تضاعیف ما تلونا علیک مراراً»

«ما تلونا علیک مراراً»: در لابلای آنچه که برای تو بارها خواندیم.

ص: ۸۱۹

«و ان کنت تحتاج هناک الی ان یقرع عصاک»

ولو احتیاج است که در اینجا عصایت کوبیده شود.

«ان المراتب الالهیه و العلل المفارقه و المعلولات الممکنه متحاذیه المراتب»

اینکه ایشـان گفته عصـا را بکوبم به خـاطر این است که مطلبی را می خواهـد بگویـد که به دو گونه تبیین می شود یـک نحوه تبیین آن را بارها وبارها گفته است و شایـد در لابلای مطالب نیاورده و به صورت آشکار آورده که احتیاج به قرع عصا ندارد اما یک مطلب را که شبیه اولی است ولی اوّلی نیست را در لابلای مطالبش آورده وخیلی مورد توجه واقع نشـده لذا می گوید احتیاج به قرع عصا دارد تا مورد توجه واقع شود.

بیـان مطلب این است که بین عوالی و سوافل، مضاهات است مضاهات به معنای مشابهت است. آنچه که در بالا است نمونه آن در پایین است و آنچه که در پایین است حقیقتش در بالا است. این، مطلبی است که بارها و بارها گفته شـده است. ولی منظور مرحوم قاضی سعید این نیست بلکه مرادش از مضاهات، چیز دیگری است لذا می گوید احتیاج به کوبیدن عصا دارد.

پس یـک مضاهـات این است که آنچه در بالاـ است نمونه و آیتش در پایین هست هر معلولی، آیت علت و نشان دهنـده علت است و هر چه هم در پـایین است و حقیقش در بالاـ است یعنی حقیقت این معلـول، همـان علتش است. مضاهـات بین عوالی و سوافـل موجـود اسـت. ایـن مطلـب، حرف صـحیحی است و در جـای خـودش ثـابت کردیم ولی این، مراد مـا نیست بلکه چیز دیگری اراده کرده است که مناسب با بحث ما است. می گویـد خداوند ـ تبارک ـ «یا به تعبیر کاملتر عالَم اِله» نسـبت به علل وجودیه «یعنی عللی که افاضه وجود می کنند» مانند نقطه مرکز است و علل وجودی که وسائط فیض اند، دایره ای است که به دور آن نقطه است یعنی محیط دایره انـد. خود همین علل، معالیل دارنـد و معالیلشان را احاطه کردنـد و معالیل در وسط بمنزله مرکزنـد و این علل وسـطیه محیط بر این مرکزنـد. الان ملاحظه کنید که دو دایره پیدا شد که هر کدام هم دارای مرکزند. یک دایره، محیطش علـل وجودیه انـد دایره ی دیگر هم محیطش علـل وجودیه انـد. مرکز دایره ی اول، عـالم اله است. مرکز دایره دوم، معالیل است. یعنی معالیلِ علل وسطیه است. این دو دایره را به سه صورت می توان تصور کرد.

۱ ــ از یکدیگر فاصله داشته باشند و بین آنها چیزی نباشد.

حکم: این صورت را قبول نمی کند چون لازم می آید فضایی را فیض، پُر نکرده باشد و فضایی، خالی باشد.

۲ ــ این دو دایره، مماس باشند.

حکم: این صورت، امکان دارد.

۳ ــ این دو دایره، بخشی از آن در دایره دیگری داخل باشد به طوری که متقاطع شوند و در دو نقطه همدیگر را قطع کنند.

در صورت تماس بین دو مرکز، چه چیزی فاصله شده است؟ قوسی از این دایره و قوسی از آن دایره فاصله شده است. بین المرکزین، قاب قوسین است. در صورت سوم که تقاطع دو دایره است بین دو مرکز قاب قوسین نیست بلکه او ادنی است چون فاصله، کمتر است چون دو دایره داخل هم رفتند.

در همه جا اگر علت بخواهد معلول را به وجود بیاورد به لسان عرفان گفته می شود که باید تنزل کند و به لسانی فلسفه گفته می شود که باید صادر کند و به لسان کلام، گفته می شود که باید خلق کند.

خاصیت تنزل، منبسط و پخش شدن است گاهی هم وقتی تنزل می کند جمع می شود. آن مرکز که عالم اله بود تنزل می کند و پخش می شود در اینصورت، محیط که علل وسطیه اند به وجود می آیند.

عالم اله می خواهد علل وسطیه را به وجود بیاورد آن مرکز می خواهد محیط را به وجود بیاورد اما چگونه به وجود می آورد؟ مرکز باید منبسط شود تا سطح دایره درست شود. یعنی عدد یک باید عدد ۷۰ شود. سپس به سراغ دایره بعدی می رویم که دور تا دور آن، علتند و وسط آن، معلول است. این علتها اگر بخواهند معلول شوند باید جمع شوند. اوّلی، علت در وسط بود و معالیل، دور تا دور آن بود و علت وقتی می خواست معالیل را به وجود بیاورد پخش می شد اما در دیگری علت، دور تا دور است و معلول در وسط است علت وقتی می خواهد معلول را به وجود بیاورد باید جمع شود سپس ایشان اینگونه تشبیه می کند و می فرماید دو دایره را می خواهیم بر یکدیگر منطبق کنیم «یکی از دایره ها پخش شد و دیگری جمع شد» بشقابی را تصور کنید که درون آن گود است نه اینکه پهن باشد. بشقاب دیگری را هم تصور کنید که گود است دهانه این دو بشقاب را به یکدیگر بچسبانید. در اینصورت محیط بر محیط واقع می شود و مرکز با مرکز محاذی می شود.

ص: ۸۲۱

به قول خود مرحوم قاضی سعید دو صنج را «همان چیزهایی که در دسته عزاداری به یکدیگر می کوبند و ایجاد سر و صدا می کنند» روی یکدیگر بگذارید که محیط بر محیط تطبیق می کند و مرکز با مرکز محاذی می شود. مرکزی که عالم اله بود و محیطش، علل وسطیه بود با مرکزی که معالیل اند و محیطش، علل وسطیه است محیطها بر یکدیگر می افتند و مرکز ها محاذی می شوند یعنی عالم اله محاذی با معالیل می شود در اینصورت بین عالی که عالم اله است و بین سافل محاذات یا مضاهات است.

مرحوم قاضی سعید فرمود بین عوالی و سوافل، مضاهات است ولی مراد از مضاهات معنای جدیدی است که بیان کردیم مرکزی که عالی است با مرکزی که سافل است محاذی شوند و مضاهات و مشابهت بین آنها قائل شود و دهانه ی این دو دایره را روی یکدیگر گذاشت.

در اینجا نسبت یک به هفتاد درست شد دایره ای را از مرکزی که علت است و محیطی که معلول است درست کردیم و دایره دیگر را از محیطی که علت است و مرکزی که معلول است درست کردیم یعنی مرکز و محیط، یکی از آنها علت و دیگری معلول شد و رابطه آنها رابطه ۷۰ و یک شد. و این رابطه ۷۰ و یک را باید با هم بسنجیم.

بالایی «که عالم اله است و» مرکز است یک می باشد و پایینی «که معالیل است» هم یک است. «پایین» یک به هفتادی است که جزئی از هفتاد است چون جزء ممکناتند زیرا معالیل و علل وسطیه ممکناتند. مرکز هم عدد یک است ودر درون آن قرار دارد که یک است جزء ممکنات است. نسبت یک به هفتاد، نسبت یک هفتادم است و خارج از هفتاد نیست. اما بالایی که عالم اله است یک می باشد و دور تا دور آن، معالیل اند که ۷۰ می باشند در اینصورت عدد یک، خارج از هفتاد است. آن، یکی است که اگر بخش شود ۷۰ می شود ولی این، ۷۰ است که اگر جمع کنید یک می شود. بنابراین رابطه ی یک هفتادم را داریم ولی اولاـ یک در یک جا خارج از ۷۰ است و در یک جا داخل ۷۰ است ثانیا در یک جا اصل است و در یک جا فرع است یعنی در یک جا بیشتر و قویتر از ۷۰ است و در یک جا فرع است و ضعیف تر از ۷۰ است.

نکته: مرحوم قاضـی سـعید سعی داشت که بین خداونـد ـ تبـارک ـ و ممکنـات، رابطه ی ۷۰ را نیـاورد چـون می گفت در ممکنات، تفاوت علت و معلول ۷۰ درجه است اما در واجب، تفاوت بی نهایت است. اما در اینجا تفاوت را ۷۰ کرد. ولی دقت شود که تعبیر به خداونـد ـ تبـارک ـ نکرد بلکه تعبیر به عـالم اله کرد. ولی بـاز هم مشـکل دارد سوال این است که چرا این مشـکل را مرتکب شـد؟ توجه کنید که مرحوم قاضـی سـعید اسم اعظم را با ما نحن فیه تطبیق می دهد چون در اسم اعظم، ۷۰ گفته است و در اینجا هم ۷۰ گفته است. لذا مطلب قبلی را کنار گذاشته است. در مطالب قبلی، علل و معالیل با هم مقایسه می شدند و خداوند ـ تبارک ـ را نمی توانستیم مثل سایر علل قرار بدهیم لذا سایر علل را ۷۰ برابر کردیم ولی خداوند ـ تبارک ـ را بی نهـایت برابر قرار دادیم. امـا در اینجا تطبیق می دهیم بین هفتادی که از درجات علت و معلولـد و هفتادی که در اسـم اعظم داریم. در اینجا ناچار هستیم که طرف دیگر را هم ۷۰ بگیریم. و از طرفی یکی است که از ۷۰ خارج است.

ادامه بحث اینکه آیا بین نســبت یک هفتادم در علت و معلول با تجزیه اسم اعظم به ۷۳ جزء رابطه ای برقرار است/ معرفت یازدهم/ حدیث سوم باب هشتم ۹۳/۰۳/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بحث اینکه آیـا بین نسبت یـک هفتـادم در علت و معلول با تجزیه اسم اعظم به ۷۳ جزء رابطـه ای برقرار است/ معرفت یازدهم/ حدیث سوم باب هشتم.

ص: ۸۲۳

«و مما قرع سمعک فی تضاعیف ما تلونا علیک مرارا»(۱)

بحث در این داشتیم که اختلاف درجه ای که بین علت و معلول است با تجزیه ای که در اسم اعظم شـده است را توجیه کنیم. ایشـان فرمود اگر خوب دقت کنیـد می بینیـد «کـل صـید فی جوف الفراء» یعنی همه توجیه ها در همین توجیه وجود دارد و به عبارت دیگر اگر کسـی این توجیه را بکنـد بی نیاز از توجیهات دیگر می شود توجیه اولی که اجمال بود را بیان کردیم توجیه دوم که توجیه تفصیلی بود مقداری از آن را بیان کردیم، چون توضیح آن قبلا داده شد لذا به طور مختصر بیان می کنیم.

دو بیان برای محاذات عوالی و سوافل هست که هر دو صحیح است:

بیـان اول: از این بیـان تعبیر به محـاذات می شود علاوه بر اینکه مضاهـات هم می گوینـد مضاهـات به معنـای مشـابهت است مشابهت در حـدّ همین است که آن، حقیقت است و این، رقیقت است و این می توان آن را نشان دهـد. مراد از مشابهت معنای رایج نیست زیرا ما آن را در مورد خداوند ـ تبارک و بقیه منع می کنیم.

قبلاـ راه تصـحیح آن را بیـان کردیم و آن را صـحیح دانستیم و آن این است که هرچه در بالاـ است حقیقتِ پـایینی هـا است و هرچه در پایین است رقیقه بالایی ها است لـذا همه با هم محاذات دارند ولی نه اینکه محاذات در عرض هم داشـته باشـند بلکه محـاذات در طول دارنـد. بالاـ و پـایین از نظر شـدت و ضـعف و کمال و نقص فرق می کننـد و الا در جهات دیگر محاذی هم هستند. البته در کمال و نقص همه چیز وجود دارد. وقتی گفته می شود به کمال و نقص فرق دارند فرق زیادی دارند. این یک

معنا برای محاذات بود.

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۶۹، س۸.

بیـان دوم: از این بیـان تعبیر به محـاذات می شود. می گوییم عـالم اله در مرکز قرار گرفته و علـل وجودیه که وسایـط فیض اند محیـط می باشـند خود اله را نمی گوییم در مرکز قرار دارد چون او غیب الغیوب است و لـذا دربـاره آن بحث نمی کنیم ما در مـورد عـالم الـه بحـث می کنیم که در مرکز قرار دارد و علـل عـالیه و علـل وجـودیه، محیـط به او هسـتند و دوبـاره همین علل وجودیه محیـط به معالیلی هستند که آن معالیل در مرکز هسـتند در اینصورت دو دایره و دو مرکز درست می شود که بین این دو مرکز، دو قوس فاصـله است که هر دو قوس را همین علـل وجودیه گرفتنـد سـپس توضـیح دادیم عـالم وجود که مرکز می باشد نقطه است ولی نقطه ای است که تمام مادون را واجد است ولی چون بسیط است نقطه به حساب آمده است یعنی همه را بالاجمـال و بالوسـاطه شامـل است نه اینکه حـدود را شامل باشـد بلکه حقایق را شامل است چون حـدود، خاصـیت نقص تنزل است عالم اله تنزل می کند و متنزل ها ناقص اند. او که ناقص نیست تا حدود داشته باشد پس حدود را مشتمل نیست. کمالات و حقایق را مشـتمل است اما همین نقطه وقتی می خواهـد تنزل کنـد پخش می شود و وقتی پخش شد دایره ی محیطی درسـت می شود پس نقطه به سـمت محیط، منبسط می شود و محیط هم می خواهـد تنزل کند تا معالیل شود. آن محیط باید جمع شود و منقبض گردد تا به سـمت مرکز برود و معلول شود. اما چگونه جمع می شود؟ ظاهرش این است که محیط بایـد منقبض شود تا مرکز شود.

اما مرکزی که بیرون از محیط نیست بلکه غایت محیط است جمع شدن به معنای از بین رفتن نیست لذا اینچنین نیست که دایره ی پایینی وقتی مرکز شد خودش نابود شود همانطور که نقطه ای که در دایره ی بالا بود و مرکز بود وقتی پخش می شود محیط را می ساخت خودش نابود نمی شد. این هم وقتی جمع می شود و به سمت مرکز می رود نابود نمی شود پس هر دو دایره محفوظ می مانند با مرکزشان. فقط چیزی که هست اینکه دایره ای که محیطش علل وجودیه هستند و مرکزش معالیل مادیه است در زیر دایره ای که مرکز عالم اله و محیطش علل وجودیه اند قرار می گیرد. «این مطلب مهمی بود که در جلسه گذشته بیان نکرده بودیم ولی در این جلسه بیان کردیم» دایره ی روئی افاضه می کند ولی دایره ی پایینی استفاضه می کند پایینی گویا دهان باز کرده تا فیض را بگیرد اما بالایی طوری قرار گرفته که فیض را بدهد پس باید دهانه ی بالایی به سمت پایین باشد یعنی مثل یک گنبد باشد که حفره اش به سمت پایین است و این یکی باید مانند کاسه ای باشد که دهانه اش به سمت بالا است مجموع آن را به صورت کره قرار می دهیم که قسمت بالایی آن مثل گنبد باشد و قسمت پایین آن مثل کاسه باشد که وقتی از گنبد پایین می آید این کاسه آن را جذب کند.

ص: ۸۲۶

پس نتیجه این می شود که معالیل محاذی با عالم اند همه معالیل حتی علل وجودیه محاذی با عالم اند چون علل وجودیه را جمع کردیم و در مرکز بردیم اگر چه باقی گذاشتیم ولی در مرکز بردیم و آنها در مرکز، علل وجودیه هم هستند. و مقابل عالم اله هستند همه معالیل با عالم اله محاذی شدند. این تصویری است که مرحوم قاضی سعید کرده است.

توضیح عبارت

«و مما قرع سمعک فی تضاعیف ما تلونا علیك مرارا و ان کنت تحتاج هناك الی ان یقرع عصاك: ان المراتب الالهیه و العلل المفارقه و المعلولات الممکنه متحاذیه المراتب»

توضیح این عبارت در جلسه قبل بیان شد.

مراتب الهیه و علل مفارقه و معلولات ممکنه، متحاذیه المراتب اند یعنی سه مرتبه اند که متحاذی اند به این صورت که یکی در بالا ـ و یکی در وسط و یکی در پایین است چون این مطلب به صورت دیگری مطرح شده و آن این است که هرچه در بالا است رقیقه اش در پایین است و هرچه در پایین است حقیقت اش در بالا ـ است. بین پایین و بالا ـ از این جهت مضاهات و مشابهت است چون این مطلب قبلا ـ گفته شده و مرحوم قاضی سعید این را اراده نکرده بود توضیح می دهد که مرادم آن چیزی نیست که در جاهای دیگر گفته می شود و رایج است بلکه مراد، مطلب جدیدی است که شاید رایج نباشد.

«لست اعنی به المضاهات الواقعه بین العوالی و السوافل»

ص: ۸۲۷

ضمیر «به» به «مما قرع سمعک» یا به «ان المراتب الالهیه... المراتب» برمی گردد. قصد نمی کنم به این مطلبی که می گویم مضاهاتی که بین عوالی و سوافل واقع می شود.

«التی قد استبان لک سبیل تصحیحها»

«التی» صفت «مضاهات» است نه صفت «سوافل و عوالی».

آن مضاهاتی که راه تصحیحش برای تو روشن شد یعنی قبلا راهی رفتیم تا در آن راه این مضاهات را تصحیح کنیم و صحتش را برای شما بیان کنیم، مراد نیست.

«بل بمعنی ان العالم الالهی بالنسبه الی تلک العلل الوجودیه کالمرکز بالقیاس الی المحیط»

عالم الهی نسبت به آن علل وجودیه مانند مرکز نسبت به محیط هستند.

این، یک دایره شد که مرکز و محیط دارد.

«و هذه العلل بالنظر الی معلولاتها کالمحیط بالقیاس الی المرکز»

«هذه العلل» یعنی علل وجودیه که در آن دایره، محیط بودند در این دایره دوم هم که می خواهیم فرض کنیم، باز هم محیط اند.

«و هذه العلل بالنظر الی معلولاتها» همه علل نسبت به معلولاتشان مثل محیط نسبت به مرکز است این دو دایره را در طول هم قرار بدهید نه اینکه روی هم قرار دهید. تا مرکز آنها محاذی شود و دو قوس این دو دایره بین دو مرکز فاصله می شود البته بیان کردیم که بین دو قوس، فاصله ای نیست چون دو قوس هر دو، علل وجودیه اند معنا ندارد که بین علل وجودیه علل وجودیه ی دیگر فاصله باشد گذشته از این که فاصله در عالم وجود به معنای طفره و محال می باشد پس بین آنها فاصله نیست یا با هم تماس دارند یا همدیگر را قطع می کنند. اگر با هم تماس داشته باشند بین دو مرکز، دو قاب قوس فاصله است اما اگر تداخل کنند و همدیگر را قطع کنند فاصله آنها کم می شود و «او ادنی» می شود.

«فوقعت المطابقه بین المرکزین و کان بینهما قاب قوسین»

بین دو مرکز مطابقت واقع شد «یعنی در طول هم قرار گرفتند» و بین دو مرکز، قاب قوسین است «فاصله دو قوس است» یعنی یک نیم دایره از پایین و یک نیم دایره از بالا_ است. «قاب» به فاصله ی بین دو سر کمان گفته می شود. اگر یک نیم دایره درست کنید از این طرف تا آن طرف را قاب گویند. نیم دایره بالا هم از این طرف تا آن طرف را قاب گویند. دو قاب و دو قوس هستند که به اندازه فاصله ی دو قاب قوس بین دو مرکز فاصله است.

نکته: بحث «او ادنی» را بنده از خودم گفتم و در فرضی قرار دادم که این دو دایره همدیگر را قطع کنند مرحوم قاضی سعید این مطلب را بیان نکرده است.

«فالمرکز الاول کانه تحرکت حرکه انبساطیه»

تا اینجا این دو دایره در طول هم هستند حال می خواهند روی هم منطبق شوند.

مرکز اول که عالم اله است برای بوجود آوردن محیط گویا حرکت و تنزل کرده به نحو حرکت انبساطیه «نه حرکت از قوه به فعل که حرکت رایج است» که می خواهد پخش شود و از آن وحدت در بیاید و کثرت بسازد یعنی از اجمال در بیاید و تفصیل بسازد. بعید هم نیست که انبساط را به معنای حب گرفت و مراد از حرکت انبساطیه همان حرکت حُبِّیِه باشد چون عالم اله هم به حرکت حبیه به این سمت آمد ولی انبساط در معنای رایجش به معنای پخش شدن است نه شاد شدن باشد. اینکه ما در معنای انبساط، شادی را بکار می بریم به این جهت است که ما وقتی شاد باشیم مثل این است که روح بخاری ما به سمت بیرون می آید و پخش می شود و کانه می خواهد از بدن ما بیرون بیاید و حالت انبساط به ما دست می دهد اما وقتی روح بخاری به سمت درون می رود حالت انقباض است و به ما غم، دست می دهد بیداری و خواب هم همینطور است که وقتی می خواهید بخوابید روح بخاری به سمت درون بدن جمع می شود و تمام قوا به درون بدن می روند و ما خوابمان می برد اما وقتی بیدار می شویم می بینیم روح بخاری منبسط می شود و بیرون می آید و مثل اینکه با بیرون ارتباط برقرار می کند. در شادی و غم همین وضع اتفاق می افتد که آن روح در آنجا جمع می شود و به داخل می رود و حالت غم بدست می آید و وقتی به بیرون می آید حالت شادی بدست می آید. وقتی انسان شاد است احساس می کند که با بیرون ارتباط دارد و وقتی انسان غمناک است در خودش است و با بیرون ارتباط ندارد پس انبساط هم که به معنای شادی است یک نوع پخش شدن است انبساط به معنای شادی، لازم انبساط به معنای پخش شدن است حال شما انبساط را در اینجا به معنای پخش شدن بگیرید معنای حقیقی است و اگر به معنای حب بگیرید به معنای کنایی است که لازم معنای اولی است هر دو صحیح است ولی ظاهرا منظورش اَوّلی است اگر چه دومی را نفی نمی کند چون تعبیر به «تحرکت بالوجد و السماء الارض و السماء» در سطر ۱۷ می کند. که تعبیر به «وجد» دارد. چون حرکت، حرکت حبی بود معلولها به وجود آمدند که توضیح این را در ادامه بیان می کنیم.

«فکَمُلَت هناک دائره عقلیه»

«هناک»: در عالم اله و علل وجودیه یک دایره عقلی تشکیل شد و کامل شد.

«و ذلک المحیط تحرکت بحرکه انقباضیه الی ان انتهی الی ان حاذی المرکز الاول»

حال به سراغ دایره دوم می رود. در دایره دوم ذلک المحیط» که همان علل وجودیه بودند منقبض شد تا کوچک شد و به اندازه مرکز شد و محاذی با مرکز اول شد اگر چه خودش مرکز دوم است.

«فانطبقت الدائرتان و تحاذ المرکزان»

دایره دوم در زیر دایره اول رفت و منطبق شدند و مرکزها با هم محاذی شدند قبلا هم محاذی بودند اما الان به نحو دیگری محاذی شدند.

کانهما صنجتان متطابقتان»

گویا این دو دایره، دو صنج هستند که روی یکدیگر قرار گرفتند.

متطابقان: لب این بر روی لب آن قرار گرفته است ولی یک صنج در بالا و یکی در پایین است آن صنج بالا همان دایره ای است که مرکزش عالم اله است و صنج پایین دایره ای است که مرکزش معالیل اند.

«و منها حدثت تلک الجبله و الغوغاء»

از این دو دایره این جبله و غوغاء حادث شد.

«جبله» به معنای جماعت مردم است و «غوغاء» به معنای مردم بسیار در هم آمیخته از هر جنس است. می خواهد بیان کند که این معالیل به هم ریخته از هر جنس درست شدند یعنی بیان می کند همه اشیاء که از اجناس مختلف هستند از این دو دایره موجود شدند.

«و تحرک بالوجد و السماء الارض و السماء»

ص: ۸۳۰

«تحرکت» عطف بر «حدثت» است. یعنی حرکت زمین و آسمان هم از برکت همین دو دایره است که یکی از فیوضات این دو دایره در ارض و سماء به صورت حرکت ظاهر شد آن هم حرکت وجدی است چون این حرکت، حاصل آن حرکت حبی است پس باید این هم، حرکت وجدی باشد چون از آن حرکت حبی، این موجودات درست شدند پس هم موجودات «هم ارض و هم سماء و آنچه در آنها و بین آنها است» به حرکت وجدی حرکت می کنند.

« و لیعلم ان لدائره الأولی کالاناء المنکوس للافاضه»

باید دانسته شود که دایره ی اولی مانند ظرفی است که وارونه است و دهانه اش به سمت پایین است اما چرا دهانه ی آن را به سمت پایین می گیرید؟ به خاطر افاضه و ریختن از بالا ـ است چون این کاسه وقتی دهانه اش به سمت پایین می آید آنچه سرریز شود به بیرون می ریزد.

«او کالقبه المضروبه»

یا مانند گنبدِ ساخته شده، قرار بده مثل خیمه ای که مضروب و برپا می شود.

«و الدائره الثانیه کالقصعه الخالیه المستفیضه»

«قصعه» به معنای کاسه خالی است که چیزی ندارد ولی مستفیض است یعنی فیض را جمع می کند چون از بالا فیض داده می شود و این، آن فیض را قبول می کند.

«او الترس المرفوعه»

«الترس» به معنای سِپَر است. مرفوعه به معنای به سمت بالا باشد. سِپَر را بالا می گیرند تا چیزی درون آن بیفتد

ص: ۸۳۱

نکته: «وجد و سماع» اصطلاح صوفی ها و عرفا است که هم به حالت وجد می آیند و هم یک غنائی را گوش می دهند. صدای خوشی را سماع می کنند و از حالت عادی بیرون می روند و به حالت وجد می افتند. آن سماع، گاهی آنها را به وجد می اندازد. این سماع یکی از اموری است که صوفی ها دارند و اسمش غناء نیست بلکه صوت حسن است. صوت حسن را گوش می دهند و روحشان به این وسیله رقیق می شود. مرحوم خواجه ظاهرا در فصل ۸ از نمط ۹ که این ها را توضیح می دهد سماع را باعث لطافت عقل می گیرد. سماع حتما لازم نیست با حرام باشد بلکه گاهی سماع با صدای خوش قرآن خواندن است که حالت رقتی برای او حاصل می شود. در اینجا بیان می کند که حرکت آسمان هم حرکت وجد و سماعی است در مورد آسمان هم چیزی گفته می شود که یک ترنمی دارد و اگر گوش کسی شنوا باشد آن را می شنود حتی از سقراط نقل می کنند که گفته من ترنم زهره را می شنوم و یک صداها خاص از زهره می آید که من آنها را می شنوم. امروزه هم آن اقمار مصنوعی را که به دور زهره فرستادند وقتی برگشتند دیدند صدای موسیقی ضبط کرده ولی نمی دانستند از کجا ضبط کرده اینها نشان می دهد که خبرهایی در عالم است و اینطور نیست که هرچه ما می گوییم باطل است ولی ما خبر نداریم و اگر کسی چیزی به ما بگوید چون نشنیدیم و ندیدیم زود انکار می کنیم ولی حرف ابن سینا را باید در نظر داشته باشیم که می گوید فلان چیز امکان دارد و بعدا باید با برهان اثبات شود یا رد شود

ص: ۸۳۲

ادامه بحث اینکه آیا بین نسبت یک هفتادم در علت و معلول با تجزیه اسم اعظم به ۷۳ جزء رابطه ای برقرار است/ معرفت یازدهم ۹۳/۰۳/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ۱ــ ادامه بحث اینکه آیا بین نسبت یک هفتادم در علت و معلول با تجزیه اسم اعظم به ۷۳ جزء رابطه ای برقرار است/ معرفت یازدهم/

۲- توجیه عقلی بر اینکه فاصله بین علت و معلول هفتاد درجه است/ معرفت دوازدهم/ حدیث سوم/ باب هشتم.

«ثم لا ریب ان المرکز فی الدوائر العقلیه محیط بالمحیط»(۱)

بحث در توجیه اختلاف مرتبه علت با معلول با توجه به تجزیه اسم اعظم داشتیم و گفتیم اسم اعظم تجزیه به ۷۳ جزء شده است و اختلاف مرتبه علت با معلول هم ۷۰ تا است. خواستیم ببینیم بین این دو مناسبت وجود دارد یا ندارد؟ گفتیم مناسبت وجود دارد و آن مناسبت را بیان کردیم. حال یک نکته باقی مانده و آن اینکه ما در دوائر عقلیه که برای علت و معلول تشکیل می دهیم علت را خارج می دانیم یعنی می گوییم علت، یکی است که ۷۰ برابر معلول است و این یکی، بیرون از ۷۰ است یعنی یک هفتادم، یک از آن درجات هفتاد گانه نیست بر خلاف جایی که پای حسیات به میان می آید که در آنجا می گوییم یک هفتادم شیء، یک از ۷۰ تا است. در بحث علت و معلول کاری نداریم که علت می خواهد عقلی باشد یا غیر باشد رابطه، یک و ۷۰ بود به طوری که یک بیرون از ۷۰ است. گفتیم علت ۷۰ برابر معلول است نه اینکه ۶۹ برابر باشد زیرا اگر یک داخل در ۷۰ باشد علت ۶۹ برابر می شود ولی ما گفتیم علت، ۷۰ برابر است و عدد یک را بیرون از ۷۰ گرفتیم. در کسورِ بکار رفته در حسیات این کار را نمی کنیم بلکه می گوییم اگر این، ۷۰ برابر است و آن، یک برابر است به این صورت تفسیر می کنیم که آن، یکی از این ۷۰ تا است و این، ۷۰ برابر آن دیگری است ولی ۶۹ درجه فاصله دارد. در هر صورت بین حسی و عقلی فرق می گذاریم. علت این فرق چیست؟

ص: ۸۳۳

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۶۹، س۱۹.

علت فرق، فرقی است که بین دایره وجود دارد. دایره گاهی دایره ی عقلی است و گاهی دایره ی حسی است. در دایره ی عقلی، مرکز مهم تر و عظیم تر از محیط است به عبارت دیگر خود مرکز با اینکه به ظاهر نقطه است کلِ محیط را احاطه کرده است یعنی در موجودات عقلی آن موجودی که در مرکز واقع می شود موجودی است که به تنهایی مشتمل بر تمام محیط است مثلا مرکز عالمِ وجود، خداوند ــ تبارک ــ است نه اینکه خداوند ــ تبارک ــ مشتمل بر عالم وجود است بلکه حقایق موجودات در آنجا است اما مرکز دایره حسی اینگونه نیست بلکه مرکز دایره حسی، یک نقطه در وسط می باشد که محیط با آن عظمتش آن نقطه را احاطه کرده است و این مرکز نمی تواند بر محیط احاطه کند. اما در دایره عقلی آن که در مرکز قرار گرفته اگر پخش شود تا محیط می آید و محیط را پُر می کند لذا گویا بر محیط احاطه دارد و تمام آنچه که در سطح دایره

است کمالاـتش در سطح مرکز است چون دایره عقلی اینچنین است ما درباره ی آن مرکز اینگونه می گوییم که مرکز، یکی است و محیط ۷۰ تا است اما همین یکی تمام ۷۰ است یعنی اگر در محیط، ۷۰ تا معلول بگذارید به تنهایی برابر آن ۷۰ تا است به طوری که هر معلولی نسبت به این، برابر با یک هفتادم می شود اما این که می گوییم این، ۷۰ تا است به چه معنا می باشد؟ آیا به معنای این است که مشتمل بر ۷۰ تا بالفعل است یا مشتمل بر ۷۰ تا بالقوه است یا هیچکدام مراد نیست؟ مرحوم قاضی سعید می فرماید اصلا اشتمال نیست کثرتی در واحد وجود ندارد اگر ۷۰ تا معلول، کمالاتشان در این یک علت موجود است به این نحو نیست که در این علت، کثرت بالقوه ای وجود داشته باشد یا کثرت بالفعل وجود داشته باشد. این علت طوری است که اگر تنزل کند این ۷۰ تا حاصل می شود بدون اینکه آن مشتمل بر وجودِ بالفعلِ این ۷۰ تا یا مشتمل بر وجود بالقوه ی این ۷۰ تا باشد به عبارت دیگر در آن کثرت وجود ندارد نه کثرت بالفعل وجود دارد نه کثرت بالقوه وجود دارد ولی طوری است که اگر تنزل کند کثرات را می سازد پس توجه می کنید که این یکی، کلٍّ سبعین است وقتی می گوییم «این یکی کلٍّ سبعین است» به نظر می رسد که این علت ۷۰ است و معلول هم ۷۰ است پس چگونه می گویید معلول یک هفتادم است؟ ما اشاره کردیم که هر یک از معلولها یک هفتادم است بنابراین اگر این، ۷۰ است ۷۰ برابرِ هر معلولی است و هر معلولی، یک هفتادم این است.

خلاصه: مرحوم قاضی سعید می فرماید مرکز، تمام محیط است بدون اینکه کثرتی در مرکز بیاید. اگر محیط، ۷۰ است پس مرکز هم ۷۰ است در اینصورت معلول و علت مساوی می شوند. به این صورت، توهم نکنید زیرا هر معلولی در این فرضی که کردیم یک هفتادم علت می شود پس آن قانونی که گفتیم «هر معلولی یک هفتادم علت است» به قوت خودش باقی است و وقتی می گوییم علت، یکی است که برابر با ۷۰ تا است مراد یکی است که بیرون از ۷۰ تا است نه یکی که درون ۷۰ تا است

توضیح عبارت

«ثم لاریب ان المرکز فی الدوائر العقلیه محیط بالمحیط کما ان الامر فی الدوائر البحر ما فیه بالعکس من ذلک»

مرکز در دوائر عقلیه به خاطر قوتی که دارد محیطِ به محیط است همانطور که در دوائر جرمانیه مرکز، قوت و عظمت محیط را ندارد لذا محاط می شود نه محیط.

«فنسبه المرکز العقلی الی المحیط و ان کانت نسبه الواحد الی السبعین لکن هذا الواحد هو کل السبعین»

نسبت مرکز عقلی به محیط اگر چه مرکز، یک است و محیط ۷۰ است ولی این مرکز به تنهایی با اینکه یکی است ۷۰ تا است اما در دایره جرمانی اگر مرکز یکی است یکی خواهد بود اما در دایره عقلی اگر مرکز یکی است همان ۷۰ تا است که محیط است.

ترجمه: نسبت مرکز عقلی به محیط و لو نسبت واحد به سبعین است لکن این واحد، کلّ سبعین است.

ص: ۸۳۵

«علی معنی لاتوجد فیه کثره لا بالفعل و لا بالقوه»

ضمیر «فیه» به «واحد» بر می گردد.

«علی معنی»: به این نحوه، کل است که مشتمل بر کل نباشد نه بالفعل و نه بالقوه. چون وقتی می گوییم کل آن، ۷۰ تا است به نظر ما می رسد که آن ۷۰ تـا در این وجود دارد حال یا ۷۰ تا بالفعل یا بالقوه. مرحوم قاضـی سعید می فرماید اصلا کثرتی در آن نیسـت و آن ۷۰ تـا نه بالفعـل و نه بـالقوه در این وجود دارنـد پس اگر گفته می شود این، کـل سـبعین است منظور مـا این نیست که مشـتمل بر سبعین است بلکه منظور ما این است که واحد است و بسیط است و کثرتی در آن نیست اما اگر تنزل کند ۷۰ تا تنزل دارد.

ترجمه: به این نحوه که یافت نمی شود در این واحد کثرت نه بالفعل و نه بالقوه.

«و لذلک کان خارجا عن السبعین»

«لذلک»: چون مشتمل بر این ۷۰ نیست هم ۷۰ خارج از او است و هم او خارج از ۷۰ است.

تـا اینجـا دایره عقلی را بیـان کرد و در بحث علت و معلول، دایره عقلی مطرح است و دایره حسـی مطرح نیست و لو معلولاـت، حسی باشند خود علت هم ممکن است حسی باشد باز هم چون مرتبه علت و معلول است یک دایره عقلی تشکیل می شود که بیانش همین است که گفتیم پس همیشه معلول، یک هفتادم علت است و علت، ۷۰ برابر معلول است و هر دو از هم خارجند.

ص: ۸۳۶

«کما ان نسبه المرکز الحسی الی المحیط تلک النسبه الا ان الواحد ها هنا من کسور السبعین و من جملتها»

از اینجا به علت و معلول کار ندارد بلکه دایره حسی را بیان می کند.

ترجمه: همانطور که نسبت مرکز حسی در دایره حسی به محیط، همین نسبت یک به هفتاد است الا اینکه واحد در اینجا «یعنی در دایره حسی که مرکز و محیطش حسی است» از کسور سبعین و از جمله سبعین است «یعنی داخل در سبعین است و وقتی می گوییم یک هفتادم یعنی از ۷۰ تا یکی، این واحد است و دیگری ۶۹ تا است».

«و لذلک کان داخلا فیها بخلاف الواحد الاول کما دریت»

«لذلک» چون واحد در دایره حسی از کسور سبعین است.

ترجمه: و به خاطر این واحدی که داخل در دایره حسی است داخل در سبعین است به خلاف واحدِ اول که خارج است همانطور که در دو خط قبل روشن شد که واحدِ عقلی خارج است.

صفحه ۲۷۰ سطر ۶ قوله «الثانیه عشر»

معرفت دوازدهم: در معرفت دوازدهم مرحوم قاضی سعید سعی می کند آنچه تا الان تعبدا گفته بود را مقداری از تعبد بیرون کند. تا الان گفت فاصله بین معلول و علت، یک و هفتاد است این را تعبدا قبول کرد و گفت چون در روایت آمده ما قبول می کنیم. حال می خواهد این را از حالت تعبد بیرون بیاورد و توجیه عقل پسند کند تا صرفا تعبدی نباشد. در معرفت دوازدهم مرحوم قاضی سعید بیان می کند که چطور رابطه یک و هفتاد است البته در اینجا همانطور که توجه می کنید از عالَم استفاده می کند ولی نمی گوید چون در روایت آمده قبول می کنیم بلکه می گوید چون قواعد اقتضا می کند.

بیان معرفت دوازدهم: مرحوم قاضی سعید می فرماید شاید تا اینجا که رسیدیم هنوز برای تو روشن نشده که چرا این تفاضل بین علت و معلول وجود دارد؟ همچنین برای تو روشن نشده که چرا اسم اعظم خداوند _ تبارک _ ۷۳ جزء است و چرا کمتر یا بیشتر نشد. مرحوم قاضی سعید می فرماید این، جزء مکنونات علم الهی است و هر کسی نمی تواند اطرافش بگردد خداوند _ تبارک _ به من افاضه کرد و از آن شعله ای که به من داده شد قسمتی از آن را در اختیار تو می گذارم. سپس در آخرش می فرماید اسرار دیگری است که من نگفتم و آنها را کتمان کردم خوشا به حال کسی که آن اسرار برایش روشن شود.

روشن است که آنچه در ذهنش آمده همه آن را نگفته است.

توضیح عبارت

«الثانیه عشر لعلک الی هذه الغایه ممن لم یتضح لک انه لِم صار التفاضل بین العلل و المعلولات و کذا تجزئه الاسم الاعظم بالسبعین»

«الی هذه الغایه»: یعنی تا اینجا که رسیدی.

«بالسبعین» مربوط به «تفاضل» و «تجزیه» است.

ترجمه: شاید تا اینجا که رسیدی با این توضیحاتی که ما دادیم هنوز برای تو روشن نشده که چرا تفاضل بین علت و معلول به سبعین است و چرا تجزیه اسم اعظم به سبعین است.

دو بحث در اینجا مطرح است:

۱_ تفاضل علت و معلول.

۲_ تجزیه اسم اعظم.

گفتیم هر دو به سبعین است البته در تفاضل گفتیم سبعین است اما در تجزیه گفتیم ثلاثه و سبعین است ولی بالاخره با خارج کردن ثلاثه، سبعین را با سبعین مقایسه کردیم.

ص: ۸۳۸

«وهذا من مکنونات العلم الالهی»

بدان که این، جزء پوشیده های علم الهی است و اینطور نیست که هرکس وارد علم الهی بشود این مطلب برایش حل شود.

«و لا یحوم حومها الا الاوحدی»

افراد کمی که جزء اوحدی از مردم اند می توانند اطراف چنین مکنوناتی بگردند.

«و نحن نشیر الی لمعه من هذا الومیض حسبما کنا من الله تعالی نستفیض»

«لمعه»: لمعه یک درخششی است. «و میض» شعله است. یعنی درخششی از شعله را در اختیار تو می گذارم آنطور که از خداوند ـ تبارک ـ استفاضه کردم «خداوند ـ تبارک ـ افاضه فرمود و من استفاضه کردم و شعله ای در اختیار من قرار گرفت و من درخششی از آن شعله را در اختیار تو می گذارم».

صفحه ۲۷۰ سطر ۱۰ قوله «فاعلم»

مرحوم قاضی سعید می فرماید در ریاضی ثابت شده که نسبت قطر به محیط، نسبت ۷ به بیست و یک و خورده ای است به طوری که اگر قطر را در بیست و یک و خورده ای ضرب کنی محیط بدست می آید و محیط را تقسیم بر بیست و یک و خورده ای کنی قطر بدست می آید سپس می فرماید کسر آن را ندیده می گیریم زیرا در بسیاری از موارد اجازه داریم کسر را ندیده بگیریم و لذا ۷ و ۲۱ را لحاظ می کنیم. سپس مطلبی را اشاره می کند و می گوید اگر مرکز را منبسط کنید قطر بدست می آید.

سوال: مرکز، نقطه است اگر منبسط کنید قطر بدست نمی آید علمای عقلی گفتند خط از نقطه درست نمی شود چگونه مرحوم قاضی خط را از نقطه درست می کند؟

جواب: توجه کنید که مرحوم قاضی سعید تعبیر به حرکت می کند یعنی مرکز با حرکتش، قطر را می سازد. ابن سینا در طبیعات شفا بیان می کند که «آن» سازنده زمان نیست. نقطه سازنده خط نیست ولی «آنِ» سیال سازنده زمان است و نقطه ی سیاله، سازنده خط است. مرحوم قاضی سعید تعبیر به «حرکت» می کند پس مرادش نقطه ی سیاله است یعنی همان چیزی که علمای عقلی اجازه می دهند که خط را بسازد. نقطه ی غیر سیال را اگر کنار هم قرار بدهید خط را نمی سازد. اما اگر نقطه حرکت کند با حرکتش خط را می سازد. پس کلام مرحوم قاضی سعید مخالف با کلام علمای عقلی نیست.

مرحوم قاضی سعید می فرماید مرکز، قطر را می سازد مرکز، یک است و قطر، ۷ است سپس این قطر می تواند سطح را بسازد زیرا قطر اگر حرکت کند سطح دایره را می سازد که این قطر، خطِ سیّال می شود. خط سیّال، سطح ساز است.

تااینجا مرحوم قاضی سعید رابطه بین مرکز و دایره را تعیین می کند و می گوید مرکز با حرکتش قطر را می سازد که ۷ است قطر هم که ۷ است با حرکتش دایره را می سازد که ۲۱ است.

سپس مرحوم قاضی سعید این مساله را در اینجا متوقف می کند و وارد بحثی می شود که در آن بحث از این مساله ی متوقف شده استفاده می برد مرحوم قاضی سعید می فرماید عالَم اِله به سه دایره تقسیم می شود:

۱ـ دایره جبروت

۲ـ دایره لاهوت

۳ـ دایره ملکوت که در صفحه قبل اینها را توضیح دادیم.

فکر نکن که این سه دایره، سه دایره جدا هستند بلکه سه دایره ای هستند که مرکز واحد و قطر واحد دارند ولی سه محیطِ «مندمج بعضها فی بعض» دارند یعنی سه دایره متحد المرکزند که محیطهای آنها به یکدیگر تماس دارند.

سپس شروع به حساب کردن می کند و می گوید دایره ملکوت ۲۱ است «بنا شد کسرِ ۲۱ را کنار بگذاریم و به جای بیست و یک و خورده ای تعبیر به ۲۱ کنیم» دایره جبروت هم ۲۱ است که ۴۲ می شود دایره لاهوت هم ۲۱ است که ۶۳ می شود قطر هم در هر سه دایره واحد است که ۷ می باشد و ۶۳ با ۷ می شود ۷۰. تا اینجا ۷۰ بدست آمد اما ۷۳ چگونه بدست می آید؟ به سراغ مرکز می رود و می گوید مرکز، جزئی از دایره است ولی چون دایره، دایره عقلی بود با بیانی که در معرفت ۱۱ گفتیم مرکز را باید مستقل و خارج حساب کرد. مرکز، یک به هفتاد است ولی یک که بیرون از ۷۰ است و سه تا مرکز داریم که هر سه بیرون از ۷۰ است و اگر به ۷۰ اضافه کنید ۷۳ بدست می آید. پس هم ۷۰ توجیه شد هم ۷۳ توجیه شد.

ادامه توجیه عقلی بر اینکه فاصله بین علت و معلول هفتاد درجه است/ معرفت دوازدهم/ حدیث سوم/ باب هشتم ۹۳/۰۳/۲۶

ص: ۸۴۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه توجیه عقلی بر اینکه فاصله بین علت و معلول هفتاد درجه است/ معرفت دوازدهم/ حدیث سوم/ باب هشتم.

«فاعلم انه قد استقر فی مستقره ان نسبه القطر الی المحیط نسبه السبعه الی احد و عشرین مع کسر»(۱)

آخرین توجیهی که مرحوم قاضی سعید برای اختلاف مرتبه علت و معلول ذکر می کنند در این توجیه ایشان یک مساله ریاضی را که مورد توافق همه است مطرح می کنند و سپس با توجه به این مساله ریاضی آنچه را که می خواهند برداشت می کنند.

مساله ریاضی این است که اگر محیط دایره را بخواهیم بدست بیاوریم باید قطر را در عدد پِی ضرب کنیم که عدد پی عبارت از ۱۴/۳ است. در صورتی که قطر، عدد یک باشد محیطِ آن ۱۴/۳ می شود در صورتی که قطر، عدد دو باشد محیط آن دو برابرِ ۱۴/۳ می شود حال اگر ما تصمیم گرفتیم قطر را ۷ بگیریم ۷ را در ۱۴/۳ ضرب می کنیم که می شود ۹۸/۲۱.

ما چون می خواهیم عدد سبعین را توجیه کنیم قطر را ۷ قرار می دهیم البته این در اختیار ما است که قطر را هر چقدر بخواهیم قرار بدهیم ولی چون ما می خواهیم عدد سبعین را توجیه کنیم قطر را ۷ قرار می دهیم و پیش می رویم الان بحث ما در علت و معلول است که این علت در مرکز قرار گرفته و معلول، در محیط واقع شده به این معنا که اگر علت، گسترش پیدا کند چون ما تعبیر به دایره کردیم لذا از کلمه «گسترش» استفاده کردیم و الا به کار بردن این کلمه غلط است باید به جای آن از کلمه «تنزل» استفاده کرد یعنی بگوید علت، تنزل پیدا می کند و با تنزل، تکثر پیدا می کند که به جای لفظ «تکثر» از لفظ «گسترش» استفاده کردیم. اگر این مرکز گسترش پیدا کند سطح دایره با محیط خاص می شود پس چون بحث ما در علت و معلول است و علت را در مرکز و معلول را در محیط قرار می دهیم مناسب است که بحث خودمان را با دایره بسنجیم و بگوییم اگر مرکزی گسترش پیدا کرد چگونه می شود؟

ص: ۸۴۲

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۷۰، س۱۰.

اگر مرکز را عدد یک قرار دهید و قطر را هفت قرار دهید محیطِ دایره، ۹۸/۲۱ می شود. مرحوم قاضی سعید می فرماید ما کسر را رها می کنیم و می گوییم محیط برابر با ۲۱ می شود. اما به چه علت، کسر را رها می کنیم؟ می فرماید چون رایج است در خود عدد ۱۴/۳ که باقیمانده دارد زیرا بعد از ۱۴ هم عدد وجود دارد ولی رها کردیم. به طور کلی رایج است که وقتی نمی توان یک تقسیمی را به نهایت رساند اگر تا مقداری، تقسیم اعشار را رفتیم بعد از آن، آن را رها می کنیم.

نکته: عدد ۹۸/۲۱ در واقع اگر دو صدم به آن اضافه کنیم می شود ۲۲ نه اینکه نود و هشت صدم را رها کنیم. اما در دعاها عدد خیلی مهم است لذا ذکر را اگر انسان بگوید، مهم نیست اما اگر بخواهی بر روی آن عدد بگذارید می گویند از معلم بگیرید زیرا اگر فلان عدد باشد تاثیر خاص دارد و شما نمی دانید که این تاثیر با روح خودتان سازگاری دارد یا ندارد؟ بلکه

همان عددی را که بزرگان قرار دادند رعایت کن پس با وجود اینکه در ذکر، عدد مهم است اگر به کسر برخورد کنی می گوید اضافه ی کسر را می اندازیم اما چگونه در ذکر به کسر برخورد می کنیم نیاز به توضیح دارد زیرا ذکرهایی که به ما گفتند مثلا ۱۰ بار یا ۱۰۰ بار است و هیچکدام اعشار ندارد مثلا نگفتند صلوات را سه بار و نصفی بگو چگونه می شود که اعشار متولد می شود؟

مرحوم قاضی سعید می فرماید گاهی از ضرب کردن و گاهی از مضاعف کردن درست می شود گاهی هم از چیزهای دیگر درست می شود. در ضرب هم اگر از ابتدا اعشار نباشد با ضرب کردن، اعشار و کسر پیدا نمی شود. آن طور که به ذهن بنده رسیده است این می باشد که مثلا گفته شده در طول شب ۱۰ بار این ذکر را بگو و معین نکرده در چه ساعتی بگو. این به صورتی است که باید این ذکرِ ۱۰ گانه را تقسیط کنیم مثلا شب ۱۰ ساعت است لذا هر ساعتی یک ذکر می گوییم حال اگر نتوانستیم همه شب را بیدار بمانیم و خواستیم ثلث شب را بیدار بمانیم باید ثلث ۱۰ تا را بگوییم و ثلث ۱۰ تا دارای اعشار و کسر است که آن کسر را رها کن البته این مثال که زدیم مثال برای تقسیم بود ولی مرحوم قاضی سعید می گوید ضرب و تقسیم کن. بنده نتوانستیم تصریح به آن مثال کنم زیرا اگر عدد خودش کسری نباشد چگونه با ضرب کردن، کسر پیدا می کند مگر اینکه از ابتدا کسری باشد که با ضرب کردن کسر پیدا شود.

تا اینجا مطلب روشن شد که رابطه بین مرکز و محیط به این مقدار است حال ما همین رابطه را که در ریاضی مطرح می شود حفظ می کنیم تا در اینجا از آن بهره ببریم می فرماید اگر ما مرکز را حرکت دادیم تا قطر را بسازد «دیروز بیان کردیم که نقطه نمی تواند خط بسازد ولی اگر نقطه، سیّال شد اجازه می دهند که خط بسازد لذا مرحوم قاضی سعید می گوید اگر مرکز را به حرکت در آوردیم یعنی نقطه را سیال کردیم می تواند خط و قطر بسازد» و قطر را حرکت دهیم «یعنی سیال کنیم» تا محیط دایره ساخته شود. اگر مرکز ما عدد یک باشد به همین بیان که گفتیم قهرا محیط آن، ۲۱ خواهد شد.

بحث ما در علت و معلول است آن هم علت عالیه مراد است که عالم اله است پس باید درباره عالم اله هم بحث کنیم. عالم اله به سه مرتبه تقسیم می شود که عبارتند از جبروت و لاهوت و ملکوت. چون بحث ما بحث علل است این سه عالم را که علت برای ما دون هستند در نظر می گیریم و این سه را در جایگاه علت که مرکز است قرار می دهیم سپس قطرِ ما عدد ۷ می شود. این مرکز چون عالم اله است در واقع یکی است ولی به لحاظ مرتبه، ۳ تا می باشد اما ما دوایری را که محیط به این مرکزند دوایر را متحد المرکز قرار می دهیم تا یک مرکز برای هر سه دایره کافی باشد دایره ی جبروت و لاهوت و ملکوت را طوری قرار می دهیم که دایره های متحد المرکز بشوند که قطر آنها واحد می شود و مرکز آنها هم واحد می شود اما دایره، ۳ تا می باشد حال شروع به شمردن می کنیم و می گوییم هر دایره ای ۲۱ می باشد و ۳ تا دایره داریم پس از حاصلضرب ۲۱ و ۳ عدد ۶۳ بدست می آید. قطر هم که ۷ است اگر اضافه کنیم عدد ۷۰ بدست می آید. سپس به سراغ مرکز می رویم و می بینیم مرکز، عالَم اِله است ولی به سه مرتبه تقسیم می شود این ۳ را باید لحاظ کرد و این ۳ خارج از محیط است چون دایره، دایره عقلی است و در دایره ی عقلی، مرکز را خارج از محیط گرفتیم «برخلاف دایره ی حسی که مرکز بخشی از کل دایره است، پس این مرکز اگر چه یکی است ولی در واقع مشتمل بر ۳ تا است. ۳ تا را مرکز حساب کردیم که بیرون از ۷۰ است در نتیجه عدد ۷۳ بدست آمد. در اینصورت می گوییم هر کدام از این ۳ تا نسبت به ۷۰، یک هفتادم می شود. حال جبروت را ملاحظه کنید همین حکم را دارد لاهوت و ملکوت هم همینطور است حال اگر اسم اعظم را بخواهید تقسیم کنید آن را هم به ۷۳ تقسیم می کنیم البته اسم اعظم هم علت است پس در این توجیهی که ما گفتیم می توانیم دخالت بدهیم چون علت است زیرا در روایت آمده که به اسم خودت که دریا را شکافتی و به اسم خودت که خورشید را آفریدی و... معلوم می شود که این اسماء همه علت هستند اگر اینها را جمع کنیم اسم اعظم می شود و خداوند ـ تبارک ـ با همین اسم اعظمش می آفریند و اگر می آفریند پس اسم اعظم علت است و اگر علت است در بحث ما داخل می شود و توجیه ۷۳ در آنجا هم می آید یعنی نه تنها در علت می آید در اینجا هم می آید.

نکته: خوب بود مرحوم قاضی سعید از کسیر ۲۱ صرف نظر نمی کرد و مقداری به ۲۱ اضافه کرد و آن را ۲۲ می کرد و این ۳ دایره ۲۲ می شوند و ۶۶ می شدند و قطر هم که ۷ است اگر اضافه می کرد ۷۳ می شد و احتیاج نداشت عدد ۳ را بیاورید.

استاد: توجه کنید که اگر مرحوم قاضی سعید این کار را می کرد خیلی خوب بود اما در این صورت مرکز را محاسبه نکرده بود اما الان با این بیان، مرکز محاسبه شد. مرکز باید محاسبه شود چون بیان کردیم مرکز در دایره حس و سطحی نقطه است اما در دایره عقلی، مرکز همه کاره است و نمی توان آن را ندیده گرفت.

«فاعلم انه قد استقر فی مستقره ان نسبه القطر الی المحیط نسبه السبعه الی احد و عشرین مع کسر»

در جایی که باید مقرر شود مقرر شده «یعنی در ریاضیات» که نسبت قطر به محیط، نسبت ۷ به ۲۱ همراه با کسر است.

«و الکسور لایعبا بها فی بیان الحقایق»

وقتی می خواهیم حقیقتی را بیان کنیم کسر را ساقط می کنیم بله اگر بخواهیم مطلب حسی را بیان کنیم کسر را لحاظ می کنیم.

«و لذا کثیرا ما یسقط الکسر فی اعداد الاذکار اذا حصل من ضرب او تصغیف او تعداد حروف و غیر ذلک»

و لذا کثیراً مّا ساقط می شود کسر در اعداد اذکار.

بنده نمی دانم منظور مرحوم قاضی سعید چیست ولی برای تعداد حروف به این صورت می توان گفت که زبر و بینات را لحاظ کرد که در آنجا حروف ابجد را می آورند و با تعدادش کار دارند

ص: ۸۴۶

«و لاریب ان المرکز اذا انبسط بنفسه حرکه متشابه النسبه یرسم اولا القطر ثم تنتهی الاقطار الی المحیط»

اگر مرکز پَهن شود که پهن شدن مرکز به دو صورت است

۱ــ به آن چیزهایی اضافه کنیم مثلا این، یک نقطه است و نقطه های دیگری کنار آن بگذاریم تا پهن شود و دایره را تشکیل دهد. مراد مرحوم قاضی سعید این نیست.

۲ــ مرکز بنفسه پهن شود یعنی چیزی از بیرون نیاور و خودش پهن شود که قطر و دایره را بسازد. در مساله علت و معلول انبساط به معنای تنزل و تکثر پیدا کردن است البته ایشان در اینجا خود دایره را می گوید و چون دایره گفته شده لذا انبساط را به معنای خودش می گیرد ولی اگر بخواهید بر ما نحن فیه تطبیقش کنید انبساط را به معنای تنزل و تکثر می گیرد.

«متشابه النسبه»: حرکت گاهی «مختلف» است و گاهی «متشابه النسبه» است. حرکت مختلف این است که یک شیئی در یکساعت به اندازه یک کیلومتر حرکت کند و ساعت دوم دو کیلومتر حرکت کند و ساعت سوم سه کیلو متر حرکت کند اما حرکت متشابه این است که در طول زمانهای مساوی حرکتهای مساوی انجام شود و کم و زیاد نگردد. که این حرکتهای متشابه اگر بر روی قوسی باشد حرکت متشابه گفته می شود و اگر روی خط مستقیم هم باشد حرکت متشابه گفته می شود در فارسی از آن تعبیر به حرکت یکنواخت می شود به طوری که سرعت و بطؤ ندارد. مرحوم قاضی سعید تعبیر به «حرکت متشابه» نمی کند بلکه تعبیر به «حرکت متشابه النسبه» می کند این توضیحی که گفتیم برای بیان «حرکت متشابه النسبه» نبود. توجه کنید مرکز، در وسط قطر است یک وقت ممکن است حرکت کند و منبسط شود و به سمت راست بیشتر برود و به سمت چپ کمتر برود این حرکت را متشابه النسبه نمی گویند. آن قسمتی که به سمت راست می رود ممکن است یکنواخت برود و قسمتی که به سمت چپ می رود هم یکنواخت برود ولی آن که به سمت راست می رود تندتر برود و نسبت، محفوظ نماند در این صورت می گویند باید متشابه النسبه باشد یعنی اگر این مرکز از طرف راست به اندازه یک منبسط شد از طرف چپ هم به اندازه یک منبسط شود. اگر از طرف چپ به اندازه دو منبسط شد از طرف راست هم به اندازه دو منبسط شود یعنی نسبت را محافظت کند و الاـ ممکن است این، زودتر به محیط برسد و آن، دیرتر برسد به این صورت نباشد بلکه به صورتی باشد که هر دو به محیط برسند و در محیط توقف کنند در اینصورت مرکزِ یک، عدد ۷ می شود چون متشابه النسبه رفته است یعنی به هر نسبتی که در طرف راست رفته به همان نسبت هم در طرف چپ رفته است.

«ثم تنتهی الاقطار الی المحیط»: اقطار به محیط منتهی می شود و کل دایره با حرکت مرکز ساخته می شود.

«ثم من المستبین ان العالم الالهی مع مراتبه الثلاثه التی هی الجبروت و اللاهوت و الملکوت دائره واحده علی ثلاثه محیطات مستبطنه مندمجه بعضهما فی بعض»

«مستبین» یعنی در جای خودش روشن شده.

تا اینجا مرحوم قاضی سعید مطالب ریاضی را گفت حال از اینجا به بعد می خواهد وارد بحث خودمان شود تا علتی درست کند که عبارت از عالَم اِله است و آن را سه مرتبه ای کند که جبروت و لاهوت و ملکوت است و سپس محاسباتی که بیان کردیم را حساب کند.

ترجمه: در جای خودش روشن شده که عالم الهی با مراتب سه گانه اش که جبروت و لاهوت و ملکوتند «که ما جبروت و لاهوت و ملکوت را در ذیل معرفت قبلی توضیح دادیم» دایره ی واحده هستند بر سه محیط «یعنی قطر و مرکز واحد است ولی سه تا محیط دارند و سه دایره منطبق بر هم هستند» که یکی در باطن دیگری است «همان که در اصطلاح به آنها می گوییم دوایر متحد المرکز» بعضی ها در بعضی مندمج شدند و داخل هم هستند.

«فالمرکز و القطر لایتکرّران و المحیط ثلاثه»

سه تا محیط است پس ۲۱ باید در ۳ ضرب شود.

«و اذا ضوعف عدد المحیط و هو احد و عشرون ثلاث مرات حصل ثلاث و ستون و مع القطر یصیر المجموع سبعین»

ص: ۸۴۸

هنگامی که عدد محیط که ۲۱ است سه بار مضاعف شود عدد ۶۳ درست می شود و با قطری که عبارت از ۷ است مجموع آن ۷۰ می شود.

«و المرکز العقلی خارج»

ولی چنانچه می دانیم مرکز عقلی خارج از دایره است لذا مرکز را باید خارج از ۷۰ به حساب آورد. مرکز اگر چه یکی است ولی در واقع ۳ تا است چون سه تا دایره داریم.

«و لهذا صارت نسبه العالی الی السافل نسبه ثلاثه و سبعین»

«لهذا»: چون باید ۷۰ را در نظر گرفت و مرکز عقل هم که ۳ تا است را خارج در نظر گرفت.

ترجمه: و به خاطر این، نسبت عالی «که در مرکز قرار می گیرد و علت است» به سافل «که در محیط واقع می شود» نسبت ۷۳ است.

توضیح این مطلب در صدر معرفت ۱۲ گفته شد.

«ثم تعتبر نسبه هذه المحیطات الی المرکز الجسمانی»

این مطلب را در دایره عقلی گفتیم اما در دایره حسی هم همین را می گوییم ولی در دایره حسی باید توجه به فرق آن بکنید. در دایره حسی مرکز داخل است و خارج نیست لذا وقتی می گوییم نسبت یک به هفتاد، مراد این است «یک از هفتاد» نه «یک به هفتاد» یعنی عدد یک درون ۷۰ است.

«فیحصل ذلک العدد بعینه مع دخول الواحد الذی للمرکز فی السبعه التی للقطر»

همین عدد ۷۳ بدست می آید اما با دخول واحدی که برای مرکز است در سبعه ای که برای قطر است و قهرا دخول همین واحدی که مرکز است در سبعین که برای محیط است.

«و لهذا السر صارت نسبه السافل الی العالی نسبه الواحد الی السبعین»

بیان مرحوم قاضی سعید نشان داد که نسبت سافل به عالی نسبت ۷۰ به یک است اما بنده بیان کردم که چون درجه اش ۷۰ است هر یک از ۷۰ تا به این یکی، نسبت یک هفتادم دارد.

«و فیما ذکرنا اسرار لاتحصی طوبی لمن فاز بها»

اسرار دیگری است که مرحوم قاضی سعید می فرماید ذکر نمی کنم چون قبلا گفت لمعه ای از این بحث را در اختیار شما قرار می دهم.

نسبت خورشید به عرش و حجاب و ستر چند است/حدیث سوم/ ۲- خداوند _ تبارک _ از نور عظمتش به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نشان داد / حدیث چهارم/ باب هشتم ۹۳/۰۳/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱_ نسبت خورشید به عرش و حجاب و ستر چند است/حدیث سوم/ ۲- خداوند _ تبارک _ از نور عظمتش به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نشان داد / حدیث چهارم/ باب هشتم.

«تذنیب اذا لوحظت تلک النسب التی بین الشمس الی الستر تصیر نسبه الشمس الی العرش نسبه الواحد الی اربعه آلاف و تسع مائه»(۱)

در این روایت سوم که بحث می کردیم نور شمس با نورکرسی ملاحظه شد و نور کرسی با نور عرش و نور عرش با نور حجاب و نور حجاب با نور ستر ملاحظه شد یعنی اولین نوری که در این مقایسه وجود داشت و نزدیک به ما بود شمس بود و آخرینِ آن، ستر بود. نسبت شمس به مابعدش بلاواسطه نسبت یک به هفتاد است اما نسبت شمس به ما بعدِ مع الواسطه چند است؟ مثلا نسبت به کرسی نسبت یک به هفتاد بود اما نسبت به عرش و حجاب و ستر چند است؟ ما می دانیم که کسر را هر چقدر بالاتر ببرید عدد کوچکتر می شود مثلا نسبت یک به ۵ یک عدد کسری است و نسبت یک به ۱۰ نصف آن می شود با اینکه مخرج آن ۱۰ می شود اما اگر صورتِ کسر بزرگتر شود کسر هم بزرگتر می شود در جایی که ما کسرِ از یک شیء را داریم برای اینکه بفهمیم که چه مقدار از آن شیء داریم باید این کسر را در آن شیء ضرب کنیم قانون ریاضی این است که در چنین مواردی باید کسر در شیء ضرب شود مثلا فرض کنید ۶ تا سیب داریم حال می خواهیم نصف این ۶ تا «یعنی نسبت یک به دو از این ۶ تا» را بدست بیاوریم باید ۶ را در نسبت یک به دو ضرب کنیم تا نسبت ۶ به ۲ بدست آید و سپس صورت را بر مخرج تقسیم کنیم که حاصلِ آن عدد ۳ می شود حال اگر کسری داشتیم و کسر آن کسر را خواستیم بدست بیاوریم یعنی مثلا یک پنجمِ سیب را داشتیم و خواستیم بدانیم یک سوم از این یک پنجم چه مقدار است؟ قانونش این است که یک پنجم را در یک سوم ضرب کنیم که یک پانزدهم می شود. به طوری کلی قانون این است در جایی که کسری را به عددی اضافه می کنیم می گوییم یک پنجمِ چهار، یا می گوییم یک پنجمِ از چهار، در این دو صورت باید ضرب شود.

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۷۱، س۱.

حال ما نحن فیه را ملاحظه کنید که خورشید یک هفتادم کرسی است و کرسی یک هفتادم عرش است. حال می خواهیم ببینیم خورشید چه نسبتی با عرش دارد. نسبتی که خورشید با کرسی دارد را باید در نسبتی که کرسی با عرش دارد ضرب کنیم تا نسبت خورشید با عرش حاصل شود. یعنی نسبت یک هفتادم را در نسبت یک هفتادم ضرب کنیم که حاصل ضرب می شود نسبت یک به چهار هزار و نهصدم پس نسبت نور خورشید به نور عرش نسبت یک به چهار هزار و نهصد است حال می خواهیم نسبت نور خورشید را به بالاتر از عرش که حجاب است بدست بیاوریم می توانیم نسبت یک به چهار هزار و نهصد را در نسبت یک به هفتاد ضرب کنیم و می توانیم نسبت یک به هفتاد را سه مرتبه در خودش ضرب کنیم جوابِ آن می شود سیصد و چهل و سه هزار یعنی نسبت نورخورشید به نور حجاب، نسبت یک به سیصد و چهل و سه هزار است و اگر بخواهیم نور خورشید را به نور ستر که آخرین مقیسٌ الیها است اضافه کنیم می توانیم سیصد و چهل و سه هزار را در ۷۰ ضرب کنیم و می توانیم ۷۰ را ۴ بار در خودش ضرب کنیم که می شود بیست و چهار میلیون و ده هزار. پس نور خورشید نسبت به ستر برابر است با نسبت یک به بیست و چهار میلیون و ده هزار. یعنی ستر، بیست و چهار میلیون و ده هزار برابر نور خورشید است.

نکته: در این روایت بین عرش و کرسی نسبت آن بیان شد که یک هفتادم است اما می توان بین عرش و حجاب یا بین عرش و ستر را هم به همین بیان که گفتیم محاسبه کرد.

توضیح عبارت

«تذنیب: اذا لوحظت تلک النسب التی بین الشمس الی الستر تصیر نسبه الشمس الی العرش نسبه الواحد الی اربعه آلاف و تسع مائه»

«تلک النسب»: مراد نسبت یک هفتادم بود که در همه آنها وجود داشت. اگر این نِسَبی که بین هر قبلی با بعدیِ بلاواسطه اش بود، ملاحظه شود بین قبلی و بعدی هایِ با واسطه.

ترجمه: اگر ملاحظه شود این نسبی که بین شمس تا ستر است نسبت شمس به عرش برابر با نسبت یک به ۴۹۰۰ است.

«و الی الحجاب نسبه الواحد الی ثلاث مائه الف و ثلاثه و اربعین الفا»

و نسبت شمس به حجاب مانند نسبت یک به سیصد و چهل و سه هزار است.

«و الی الستر نسبه الواحد الی اربعه و عشرین الف الف و عشره آلاف»

نسبت نور خورشید به نور ستر، نسبت یک به بیست و چهار میلیون و ده هزار است.

«الحدیث الرابع باسناده عن ابی نصر عن ابی الحسن الرضا ـ علیه السلام ـ قال: قال رسول الله ـ صلی الله علیه و آله ـ»

مرحوم صدوق به اسنادش از ابی نصر از امام رضاعلیه السلام نقل می کند که امام علیه السلام فرمودند که پیامبر صلی الله علیه و آله فرموند:

«لمّا اُسری بی الی السماء بلغ بن جبرئیل مکانا لم یطأه جبرئیل قط فکَشِف لی فأرانی الله من نور عظمته ما احب»

«احبّ» فعل ماضی است و ضمیر فاعلی آن به خداوند _ تبارک _ بر می گردد و ضمیر مفعولی برای پیامبر صلی الله علیه و آله است.

«ما احب» در اصل «ما احبنی» بوده یعنی نه به مقداری که من خداوند _ تبارک _ را دوست داشتم بلکه به مقداری که خداوند _ تبارک _ من را دوست داشت.

نکته: به ما می گویند اگر می خواهی ببینی خداوند _ تبارک _ تو را دوست دارد یا ندارد به دل خودت مراجعه کن اگر دیدی خداوند _ تبارک _ را دوست داری بدان که خداوند _ تبارک هم تو را دوست دارد.

اسراء: سیر شبانه را می گویند چون این معراج در شب اتفاق افتاده از آن تعبیر به اسراء می کنند.

در شب معراج وقتی من را به سمت سماء بردند جبرئیل علیه السلام من را به مکانی رساند و تا آنجا همراه من که تا آنجا هرگز نیامده بود «یعنی از آن بالاتر نمی توانست بیاید به من گفت تنها برو» در آنجا برای من کشف شد و خداوند _ تبارک _ به من نشان داد از نور عظمتش به مقداری که او من را دوست داشت.

نکته: می توان به این صورت گفت: در آن مقام که مقام فنا بوده نمی توان محبت پیامبر را سنجید اما محبوبیت را می توان سنجید چون در آن زمان، پیامبر به حد فنا رسیده، آثارش هم که یکی محب بودن است به حد فنا رسیده آن که باقی می ماند چیزهایی است که از طرف خداوند _ تبارک _ است که همان محبوبیت است در این صورت محب بودن پیامبر صلی الله علیه و آله نمودی نداشته تا بخواهد تعیین درجه کند ولی محبوبیتش نمود داشته و به آن توجه کرد

ص: ۸۵۳

خداوند ـ تبارک ـ از نور عظمتش به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نشان داد / حدیث چهارم / باب هشتم ۹۳/۰۳/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: خداوند ـ تبارك ـ از نور عظمتش به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نشان داد / حدیث چهارم / باب هشتم.

«شرح: اعلم ان مقام جبرئیل ـ علیه السلام ـ یتآخم افق العقل»(۱)

در حدیث چهارم مطرح شد که در شب معراج حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم به جایی رسیدند که جبرئیل علیه السلام به آنجا قدم نگذاشته بود و در آنجا نور عظمتِ اِله به ایشان نشان داده شد. بحث ما در رؤیت خداوند ـ تبارک ـ است. این روایت هم مناسب با رویت است.

بیان می کند که نور عظمت خداوند ـ تبارك ـ به من نشان داده شد نه اینکه خداوند ـ تبارک ـ به من نشان داده شد. یعنی اسماء بر من تجلی کردند و من نور اسماء را که در همه جا منتشر شده بود مشاهده کردم. البته منظور از انتشار، انتشار حسی نیست بلکه مراد،انتشار عقلی است زیرا که آن نور، نور حسی نیست و مظور این نیست که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بفرمایند من آن نور را با چشم دیدم در آنجا جای حسّ و حاسّ نیست بلکه خداوند ـ تبارک ـ بر عقل ایشان تجلی کردیعنی اسماء الهی خودشان را به عقل حضرت جلوه دادند. این نشان می دهد که یک موجود انسانی تا چه جایی را میتواند ببیند. رویت خداوند ـ تبارك ـ ممكن است اما تا کجا ممکن است؟ آن هم برای بالا ترین انسان را بیان می کند پس وضع رویت معلوم شد و معلوم شد که بالاترین انسان می تواند خداوند ـ تبارك ـ را رویت کند در همان حدّی که بیان شد یعنی نور اسماء و جلوه ی اسماء را ملاحظه کند.

ص: ۸۵۴

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۷۱، س۱۱.

نکته: ما بالاتر از عقل، قوه ای نداریم ولی همین عقلِ ما تلطیف می شود و مقامات عالی پیدا می کند لذا اشکال ندارد تعبیر به عقل کنیم عقل پیامبر با عقل ما خیلی تفاوت می کند. عقل پیامبرصلی الله و آله و سلم درجات عالی را طی کرده به استناد گفته هایی که نقل می شود ۹۹ درجه از عقل برای ایشان است.

این تبیین روایت بود در حدّی که بتواند مناسب بحث ما باشد حال وارد شرح آن می شوند مرحوم قاضی سعید در ابتدا درباره حضرت جبرئیل علیه السلام بحث می کند سپس درباره ی «ارانی» و در پایان درباره «احبّ» بحث می کند. این سه بحث را در شرح این حدیت می آورد.

بحث درباره حضرت جبرئیل علیه السلام: بعد از اینکه عالم اسماء تمام می شود عالم افعال شروع می شود گفته می شود عالم افعال از عقل تا هیولی است. «اینها را افعال الهی حساب می کنیم اما اسماء را افعال الهی حساب نمی کنیم اگر چه در بعضی روایات آمده که اسماء مخلوق اند ولی ما در این تقسیم بندی که می کنیم اجازه داریم که افعال را به صورت دیگر معنا کنیم

که بر عـالم عقـل به بعـد تطبیق شود در واقع اگر به تعبیر مشـاء حرف بزنیم می گوییم یـک افعـال مرتسـمه داریم و یک افعال مباینه داریم. افعال مرتسـمه همان است که شـما می گوییـد صـقع ربوبی اند یعنی اینها کانّه مرتسم در آن مقام اند. مباینه، جدا هسـتند مثلا ما افعال خداوند ـ تبارک ـ هستیم ولی افعال مباینه هستیم مشاء می گوید صُوَری که علم خداوند ـ تبارک ـ به ما عدا را تشـکیل می دهند آن صور، معلول خداوند ـ تبارک ـ هسـتند و لازم هستند اما مرتسمند بر خلاف ما موجودات که معلول هستیم ولی مباین هستیم پس معلولات الهی را به دو قسم تقسیم می کنند:

ص: ۸۵۵

۱ ـ مرتسم

۲ ـ مباین.

حال ما به همان لسان حرف می زنیم «البته لسانی که مرحوم قاضی سعید مطرح می کند لسان عرفانی است ولسان مشائی نیست ولی ما تشریح می کنیم تا مقداری روشن شد» ما بگوییم اسماء، افعال مرتسمند و عالم افعال هم افعال مباین اند. در اینصورت عالمِ افعال که معالیلِ مباینه می شوند از عقل شروع می شود تا هیولی.

توجه کنید بین عالم عقل وعالم اسماء هیچ فاصله ای نیست اگر ما بخواهیم این عالم اسماء و عالم افعال را تشبیه به محسوسات کنیم می توانیم به اینصورت بگوییم که عالم عقل به عالم اسماء متصل است و هیچ فاصله ای نیست. اگر دو جسم به هم متصل شوند نه اینکه مجاور یا مماس شوند چون در تماسِ دو جسم، دو سطح وجود دارد که یکی سطح پایانی این جسم است و دیگری سطحِ پایانیِ آن جسم است ولی در اتصال، دو سطح به هم چسبیده وجود ندارد بلکه سرتاسر این جسم به هم پیوسته است شما در وسط این جسم، سطحی را تصور می کنید که این سطح هم برای این جسم است هم برای آن جسم است. یعنی یک سطح که مشترک بین این دو جسم است ـ انطباق هم همان تماس است ـ که به آن حد مشترک می گوییم. در تماس و مجاورت، حد مشترک نیست اما در اتصال، حد مشترک هست و حد مشترک باید جدای از این طرف و آن طرف نباشد بلکه به هر دو طرف وابسته باشد حال ما می خواهیم حد مشترک پیدا کنیم و به عالم اسماء و عالم افعال برویم آن حد مشترک چیست؟ که هم به یک نحوه به عالم اسماء ارتباط داشته باشد و هم به یک نحوه به عالم افعال ارتباط داشته باشد و کانّه از هر دوعالم به حساب آید. می فرماید عالم عقل، حد مشترک است که هم جزء افعال است هم شاید ما آن را به صورتی جزء اسماء بدانیم بالاخره آن را مربوط به عالم اسماء کنیم.

ص: ۸۵۶

جایگاه حضرت جبرئیل علیه السلام در این حد مشترک است. ایشان نمی تواند از این جایگاه بالاتر برود و وارد عالم اسماء بشود. در جایی که قدم نگذاشته و نور آنجا بر پیامبر ما تجلی کرده عالم اسماء بوده که جبرئیل علیه السلام نتوانسته در آنجا وارد شود لذا گفته من اینجا را نرفتم و نمی توانم بروم شما تنها بروید.

توضیح بیشتر: در مورد عالم عقل، به طور روشن بیان نشده مشاء معتقدند که عالم عقل جزء عالم افعال است مرحوم صدرا در ابتدا با مشاء مخالفت نمی کند و عقل را هم جزء عالم افعال می بیند و به بعضی نظرها تصریح می کند که عقل جزء عالم افعال است و در فصل پایانی جلد ۷ اسفار عقل را در صقع ربوبی می برد و جزء افعال به حساب نمی آورد یعنی عقل چنین وضعی دارد که بعضی آن را جزء عالم ربوبی می برند و بعضی آن را در عالم افعال قرار می دهند مرحوم قاضی سعید حد وسط را انتخاب کرده است و فرموده حد مشترک بین عالم اسماء و عالم افعال است یعنی عقل را جزء عالم افعال حساب نکرده یعنی بنده گفتم که عالم افعال از عقل تا هیولی است ولی مرحوم قاضی سعید نمی گوید عالم افعال از عقل تا هیولی است. بلکه می گوید عالم افعال بعد از عقل تا هیولی است. این عالم عقل هم از عالم افعال است هم از عالم اسماء است یعنی باید حد مشترک بودن را حفظ کنید.

مرحوم قاضـی سـعید می فرمایـد مقـام جبرئیل نزدیک به افق عقل است «افق همان مرز است ولی مرز بالا را می گوینـد نه مرز پایین. چون عالم عقل را اگر بخواهیـد به محسوس تشبیه کنیـد دو مرز پیـدا می کند ۱ ــ مرز بالا ۲- مرز پـایین. به تعبیر دیگر بهتر است که افق را به معنـای حـد ونهـایت بگیریم. افق عقـل به معنـای نهـایت عقل است یعنی بالاترین درجه است که اگر از آنجا عبور کنـد وارد اسـماء می شود. جبرئیل در پایان عرش قرار دارد یعنی عرش مرزی دارد که جبرئیل در پایان آن مرز قرار دارد. عرش محیط به عالم افعال است جبرئیل علیه السلام در پایان آن قرار دارد یعنی در همان حد مشترک است به تعبیر دیگر عالم افعال به حضـرت جبرئیل علیه السـلام منتهی می شود بنابراین حضـرت جبرئیل علیه السـلام بایـد تمام این افعالی را که در عالم افعال انجام می شود اداره کند یعنی او و تنزلاتش مدبرات عالم افعال اند.

سپس یـک صـفت دیگر برای حضـرت جبرئیـل علیه السـلام نقل می کنـد و آن این است که در سلسـله رجوعیه که همه عالم افعال به خداونـد ــ تبارک ــ رجوع می کنند نزدیکترین آنها حضـرت جبرئیل علیه السـلام است. در سلسـله رجوعیه ما انسانها هم رجوع می کنیم و بقیه هم رجوع می کننـد یعنی کل جهان رجوع می کننـد یعنی کل افعال رجوع می کنـد. در این سلسـله نزدیکترین ملائکه، حضـرت جبرئیل است یعنی کل عالم که می خواهد رجوع کند به مدبّرش که نزدیکرترین است رجوع می کنـد بعداً اگر توانایی بود رجوع های بعدی و بالاتر است. مرحوم قاضـی سـعید بعد از این ادعا این دلیل را می آورد که مامور تکامـل نفوس انسـانی حضـرت جبرئیل علیه السـلام است این تعلیل نشان می دهـد که مرحوم قاضـی سـعید سلسـله رجوعیه را مربوط به انسان کرده است و این کار صـحیحی است ولی بیان کردیم که مربوط به انسان است ولی اختصاص به انسان ندارد. می توان گفت که مرحوم قاضـی سـعید در اینجا به عنوان نمونه انسان را مطرح کرده نه به عنوان موجود منحصـری که سلسـله رجـوعیه را طی می کنـد بلکه به عنـوان یکی از موجـوداتی که سلسـله رجـوعیه را طی می کنـد و می توان گفت که بالاـترین موجود هم هست.

تعلیلی که مرحوم قاضی سعید می آورد این است که حضرت جبرئیل علیه السلام باعث تکامل انسان می شود تکامل یعنی خروج من القوه الی الفعل. پس حضرت جبرئیل علیه السلام مُخرِجِ ما از قوه به فعل است و تمام کمالات ما را حضرت جبرئیل علیه السلام از قوه به فعل خارج می کند.

در اینجا سوال مطرح می شود و آن این است که اخراج من القوه الی الفعل به عزرائیل علیه السلام نسبت داده می شود علی الخصوص اخراج در وجود که ما قوه وجود برزخی و فعلیت قوه ی دنیایی را داریم. و حضرت عزرائیل علیه السلام ما را از این قوه به فعلیت خارج می کند. آیا مرحوم قاضی سعید بقیه اخراجها غیر از قوه وجود برزخ را در نظر دارد که می گوید حضرت جبرئیل علیه السلام ما را از قوه به فعل خارج می کند یا مرحوم قاضی سعید حضرت جبرئیل علیه السلام و حضرت عزرائیل علیه السلام را یکی می داند؟ بالاخره هر کدام ظهوری از یک چیز هستند.

گفته شده که بعضی معتقدند اینها ظهورات مختلف یک چیزند و فعلشان یا درجه آنها فرق می کند.

البته بعضی معتقدند که همه خروج من القوه الی الفعل مربوط به حضرت عزرائیل علیه السلام است. ممکن است اینطور گفته شود که شانی از شئون حضرت جبرئیل علیه السلام اخراج من القوه الی الفعل است و این شان را ما عزرائیل می نامیم در اینصورت مشکلی پیش نمی آید.

ص: ۸۵۹

توضیح عبارت

«شرح: اعلم ان مقام جبریئل _ علیه السلام _ یتآخم افق العقل»

مصحح کتاب به صورت «یتآخم» نوشته. گفته می شود «تاخم یتاخم» است و «تآخم» ننوشته. «تاخم مُلکِی مُلکَک» یعنی «اتصل حد ملکی بحد ملکک» یعنی اتصال دو مرز را می گویند. یعنی آن دو زمین هم مرز شدند و حدودشان به هم چسبید.

افق عقل به معنای حد و نهایت عقل است. مقام جبرئیل علیه السلام دیوار به دیوار نهایت عقل است.

«و هو الحد المشترک بین عالم الافعال و عالم الاسماء و الصفات»

ضمیر «هو» را می توان به عقل و می توان به مقام جبرئیل علیه السلام بر گرداند.

«فهو فی منتهی تخوم العرش»

ضمیر «فهو» به «مقام جبرئیل علیه السلام» یا «عقل» بر می گردد. «تخوم» جمع «تُخم» یا «تُخُم» است و به معنای پایان و مرز یک قریه یا سرزمین است البته به معنای حد فاصل بین دو سرزمین هم می آید که در اینجا مناسب نیست.

«فعالَم الافعال ینتهی الیه»

عالم افعال منتهی به جبرئیل علیه السلام می شود.

«وهو فی السلسله الرجوعیه اقرب الملائکه»

آیا اقرب ملائکه به عالم افعال یا به خداوند _ تبارک _ است؟

از عبارت بعدی بدست می آید که اقرب الملائکه به عالم افعال است.

«لانه موکَّلٌ بالنفوس الانسانیه لاخراجها من صرافه القوه الی محوضه الفعلیه»

چون موکَّلِ نفوس انسانی است پس می توان گفت بمنزله مباشر است و اگر بمنزله مباشر است پس اقرب الملائکه نسبت به انسان یا نسبت به عالم افعال است.

ص: ۸۶۰

در لسان شریعت، حضرت جبرئیل علیه السلام تقریبا همه کاره عالم افعال به حساب می آید در عالم افعال اگر می خواهد تصرفی شود این مَلَک را می فرستند مثلا قوم لوط علیه السلام که می خواست عذاب شود این ملک آمد. اینها نشان می دهد که گویا مرحوم قاضی سعید می خواهد مشائی نگاه کند و جبرئیل علیه السلام را مدبر عالم کون وفساد قرار دهد.

ترجمه: حضرت جبرئیل علیه السلام موکَّل به نفوس انسانیه است برای اخراج این نفوس از قوه صرف به فعلیت محض خارج کند « نه اینکه انسان را بالفعلِ محض کند و از همه قوه ها خالی اش کند بلکه در هر قوه ای که وارد شد آن قوه ی محضه را از انسان بگیرد و به جای آن، فعلیت محضه ی همان معنا و مطلب را به انسان بدهد. در اینصورت هر چه انسان بیشتر پیش برود قوه های بیشتری را به فعلیت تبدیل خواهد کرد.

ادامه بحث اینکه خداوند ــ تبارک ــ از نور عظمتش به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نشان داد ۲ــ شرح مفردات حدیث/ حدیث چهارم/ باب هشتم ۹۳/۰۳/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ۱ ــ ادامه بحث اینکه خداوند ــ تبارک ــ از نور عظمتش به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نشان داد ۲ــ شرح مفردات حدیث/ حدیث چهارم/ باب هشتم.

«و یظهر کون مقامه عالم الافعال من توصیفه فی القرآن الکریم بالمطاع الامین»(۱)

ص: ۸۶۱

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۷۱، س۱۴.

بحث در مقام حضرت جبرئیل علیه السلام داشتیم و گفتیم مقام ایشان در حد مشترک بین عالم اسماء و عالم افعال قرار دارد و چون در بالای عالم افعال و مرز نهایی عالم افعال قرار دارد پس بر کل عالم افعال تسلط دارد و آن عالم را به اذن الله تدبیر می کند. الان می خواهیم بیان کنیم که چه قرینه ای وجود دارد که مقام ایشان همان مقام عالم افعال است؟

مرحوم قاضی سعید می فرماید در قرآن، توصیفی از ایشان است که آن توصیف، در خبر توضیح داده شده است. با آن وصف به ضمیمه ی تفسیری که در خبر آمده ما می فهمیم که مقام ایشان، عالم افعال است در قرآن، حضرت جبرئیل علیه السلام موصوف به دو وصف شده است:

۱ ــ مطاع

۲ ــ امین.

درخبر، مطاع به «مطاع فی السماوات» و «امین» به «امین علی الوحی» تعبیر شده است. «مطاع فی السماوات» یعنی تمام سماوات

مطیع انـد پس او مـدبّر است پس مقـامش همان مقام عالم افعال است. «امین علی الوحی» یعنی وحی را از آسـمان به زمین می آورد پس این نوع تصـرف هم تصـرف در عالم افعال است از عبارت آیه بر نمی آیـد که ایشان در ما فوق عالم افعال تصـرفی داشـته باشـد. بلکه تصرف در سـماوات می کند و اگر تصـرف در سـماوات می کند در ارض هم تصـرف می کند چون ارض پایین تر از سـماوات است و ممکن است به توسط سـماوات در ارض تصرف شود و ممکن است مباشرتا تصرف شود. علی ای حال اگر کسـی بر سـماوات تسـلط داشـته باشد بر زمین هم تسـلط دارد پس همانطور که توجه می کنید ایشان را در آسمان و زمین مطاع دانسته اند.

ص: ۸۶۲

نکته: مراد از سماوات، عالم افعال است.

برای اینکه مطلب روشن تر بشود به یکی از افعالی که حضرت جبرئل علیه السلام در زمین انجام داده اشاره می کند و سپس می فرماید نمونه های آن زیاد بوده مثل کَنَدن شهر قوم لوط و وارونه کردن آن شهر است. معلوم می شود که حضرت جبرئیل علیه السلام با این عالم مرتبط است که این کارها را انجام می دهد.

اگر ایشان در عالم اسماء بود به اینجا کار نداشت و حوزه فعالیتش در عالم اسماء بود از اینکه کارها را در عالم افعال انجام می دهد معلوم می شود که مربوط به عالم افعال است اینها قرائنی است که نشان می دهد مقام ایشان همان عالم افعال است.

توضیح عبارت

«و یظهر کون مقامه عالم الافعال من توصیفه فی القرآن الکریم بالمطاع الامین و فی الخبر انه المطاع فی السماوات و الامین علی الوحی»

اینکه مقام ایشان مقام افعال است ظاهر می شود از توصیف او که در قرآن کریم آمده و او را به مطاع امین توصیفش کرده است. خود این شاید نتواند مطلب را تمام کند لذا خبر را هم ضمیمه می کنیم که در تفسیر «مطاع» آمده که او «مطاع فی السماوات» است و امین به معنای امین بر وحی است این خبر را با قرآن که ضمیمه می کنیم نتیجه می گیریم که کار حضرت جبرئیل علیه السلام در سماوات و ارض است یعنی در عالم افعال فعالیت می کند پس مقامش مقام عالم افعال است اما مقام مطاع بودن نه مقام مطیع بودن. نه اینکه جزئی از عالم افعال باشد بلکه مدبر عالم افعال و فوق عالم افعال است و گفتیم مقام معنوی او در منتهای تخوم عرش است.

ص: ۸۶۳

«و من افاعیله قلع اراضی قوم لوط بخوافی جناحه و امثال ذلک مما لا یحصی»

برای اینکه ظاهر شود مقام حضرت جبرئیل علیه السلام مقام افعال است یکی از کارهای دیگر غیر از وحی که در عالم افعال انجام داده را نشان می دهیم و می گوییم یکی از کارهایی که ایشان کرد این بود که زمین های قوم لوط را با بالَش کَند و آنها را وارونه کرد.

«خوافی»: پرهای ریزِ بال است. بال سه نوع پر دارد. یک پرهایی است که به آنها شاه پر گفته می شود و ابتدای بال حیوان قرار گرفته و تقریبا بزرگ است. سپس پرهایی از نوع د وم است و در پایان پرهای بسیار ریز است که گاهی هم از بدن حیوان می ریزد به آنها خوافی می گویند که تقریبا چسبیده به بدن حیوان است. حضرت جبرئیل علیه السلام لازم نبود با شاه پر شهر را بِکَنَد. با نوع سوم شهر را کَند.

صفحه ۲۷۱ سطر ۱۷ قوله «و قد سبق»

تا اینجا درباره حضرت جبرئیل علیه السلام بحث کرد حال وارد توضیح مفردات روایت می شود. منظور از روایت همان است که در جلسه قبل توضیح داده شد که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید خداوند ــ تبارک ــ خودش را به من نشان داد اما نور عظمتش را نشان داد پس خودش قابل رؤیت نیست. بلکه نور عظمتش قابل رویت بوده آن هم برای بصیرت پیامبر. یعنی نهایی ترین چیزی که در مورد خداوند ــ تبارک ــ می توان دید همین نور عظمتش است که به بزرگترین خلق خودش که پیامبر است نشان داده است از آن به بعد را کسی نمی توانند ببینند. یعنی مرز دیدن با بصیرت، نور عظمت است و از آن بالاتر را نمی توان دید و این مرز را فقط بصیرت پیامبر می بیند نه بصیرت دیگران. پس این روایت مربوط به رویت است ولی برای چنین شخصیتی که بیان شد.

حال مرحوم قاضی سعید به توضیح سه چیز می پردازد:

۱ _ عظمت

۲ _ ارائه نور عظمت

۳ _ قید «ما احب»

بیان عظمت: عظمت به اعتبار اسماء و صفات است. ذاتِ اِله را اگر ملاحظه کنید هیچ یک از اسماء و صفات در آنجا ظهور ندارند بلکه محو هستند. البته وجود دارند زیرا نمی توان گفت خداوند _ تبارک _ دارای کمالات نیست بلکه یک حیثیتِ بسیطِ ذات است که همه کمالات در آنجا مُندکّند. در هر صورت اگر بخواهد ظهور پیدا کند اسماء و صفات ظهور پیدا می کنند که ظهور کمال اوست. این ظهور همان عظمت است. تا وقتی که این ظهور حاصل نشده بر خداوند _ تبارک _، عظیم هم اطلاق نمی کنیم همانطور که چیز دیگر اطلاق نمی کنیم. بعد از اینکه اسماء و صفات ظاهر می شوند جای اطلاق اسماء و عظمت هست. پس عظمت به اعتبار اسماء و صفات است قبل از اینکه اسماء و صفات بیایند عظمت هست ولی نمی توان تعبیر به عظمت کرد بلکه مندک و محو است. وقتی عظمت حاصل و ظاهر می شود که اسماء و صفات ظاهر شوند پس عظمت به اعتبار اسماء و صفات است. بر مافوق اسماء و صفات، اطلاق عظمت غلط است. پس وقتی پیامبر فرمود از نورعظمت به من نشان داده شد معلوم شد که نور اسماء و صفات است یعنی اسماء و صفات، إناره و تجلّی کردند که تجلی اسمائی می شود که بر پیامبر تجلی اسمائی شد یعنی اسماء و صفات، منشاء این تجلی شدند و آنها، نورشان را به پیامبر نشان دادند پس مافوق اسماء و صفات برای پیامبر هم ممنوع است یعنی برای بالاترین بصیرت هم ممنوع است.

ص: ۸۶۵

نکته: اسماء به دو صورت ظاهر می شوند:

۱ _ مجملا ظاهر می شوند که همان مقام احدیت می شود.

۲ _ مفصلا ظاهر می شود که مقام واحدیت می شود.

در مقام احدیت اختلاف است که علم است که ظاهر شده یا چیز دیگر است ولی در مقام احدیت، ظهور اسمائی است و هیچ وقت ذات، ظاهر نمی شود.

در مورد مقام واحدیت، گفتند که پیامبر به آن مقام رسیده اما بحث در این است که به مقام احدیت رسیدند یا نه؟ اختلاف است. البته بقیه انسانها مثل اولیا به مقام واحدیت هم نمی رسند تا چه رسد به احدیت. بقیه انسانها به آخرین مقامی که می رسند اعیان ثابته است و از آن بالاتر نمی روند.

نکته: عظمت هم شامل جلال و هم جمال می شود و هر دو عظمت هستند لذا عظمت مربوط به اسماء و صفات است بدون قید جلال و جمال.

تا اینجا که معنای عظمت روشن شد، معلوم شد که جبرئیل علیه السلام نتوانسته وارد این مقام بشود یعنی وارد مقام عظمت نتونسته بشود. این هم دوباره تایید می کند که ایشان مربوط به عالم اسماء و صفات نیست و مقامش پایین تر از اسماء و صفات است.

توضیح عبارت

«و قدسبق مرارا فی المجلد الاول من هذا الشرح ان العظمه باعتبار الاسماء و الصفات ففوق مقام جبرئیل حیث لم یطاه قط هی حضره الاسماء و الصفات»

«باعتبار» خبر «ان» است. «هی» خبر برای «فوق» است و علت مونث آمدنش به خاطر «حضره الاسماء» است.

ص: ۸۶۶

عظمت به اعتبار اسماء و صفات است یعنی برای مقام واحدیت و احدیت است پس فوق مقام جبرئیل علیه السلام «به دلیل اینکه هرگز در آنجا قدم نگذاشته» حضرت اسماء و صفات است «بنابراین اگر جبرئیل علیه السلام نتوانسته در انوار عظمت وارد شود و پیامبر وارد شده معلوم می شود عظمت که همان اسماء و صفات است فوق مقام حضرت جبرئیل علیه السلام است پس اسماء و صفات فوق مقام حضرت جبرئیل علیه السلام است.

«حیث لم یطاه قط»: «حیث» دلیل بر فوق مقام جبرئیل است یعنی چون جبرئیل علیه السلام در آنجا قدم نگذاشته. اگر فوق نبود می توانست قدم بگذارد.

«و اراءه نور العظمه عباره عن التجلّی الاسمائی»

توضیح ارائه نور عظمت: ارائه نور عظمت به معنای تجلی اسماء است و تجلی بر دو قسم است:

۱ _ تجلی ذاتی

۲ _ تجلی اسمائی.

تجلی ذاتی باعث می شود حقایق غیبی از وراء حجاب ظهور پیدا کنند دقت کنید که اولا حقایق غیبی، ثانیا وقتی ظهور پیدا می کنند از وراء حجاب ظهور پیدا می کنند که تجلی ذاتی می شود.

الان بحث ما در تجلی ذاتی نیست بلکه در تجلی اسمائی است تجلی اسمائی و صفاتی این است که صفات و اسماء تجلی پیدا کنند. آنها خودشان را نشان دهند. بر پیامبر نور عظمت ارائه شده. عظمت هم همان حضرت اسماء و صفات بود پس حتما نور اسماء و صفات بوده و اگر نور اسماء و صفات بوده پس تجلی اسمائی بوده است.

ص: ۸۶۷

اینکه گفته می شود «خداوند ـ تبارک ـ ارائه کرد» به معنای این است که اسمائش تجلی کردند و پیامبر آن را دید.

در اینجا یک سوال مطرح است و آن این می باشد که خداوند ـ تبارک ـ صبر می کند تا پیامبر به معراج بیاید و بعداً تجلی اسماء می کند یا تجلی اسمائی از ازل انجام شده است؟ ما باید پرده را بر طرف کنیم و ببینیم نه اینکه خداوند ـ تبارک ـ تجلی اسمائی می کند. این، تقریبا نشان می دهد که تجلی، حادث می شود. پیامبر را بالا می برد و برای او تجلی می کند. این، به ظاهر صحیح نیست چون تجلی، زمان بردار نیست و حاصل شده است. نمی توان گفت که الان تجلی انجام می شود.

لذا مرحوم قاضی سعید عبارتی را عطف می آورد و می گوید « و کشف الحجب عن المقام العقلی» یعنی خداوند ـ تبارک ـ پرده را از مقام عقلی پیامبر کنار زد و تجلی اسماء بر ایشان ظاهر شد نه اینکه حادث شد چون حدوث، معنا ندارد بعدا هم می گوید پرده را از مقام عقلی پیامبر کنار زد چون پیامبر در آنجا محسوس را نمی دید و جای محسوس نبود تا بخواهد پرده از روی حس آنها بر دارد بلکه پرده از روی عقل ایشان برداشته شد.

«مقام العقلی»: یعنی مقام عقلی پیامبر. از آنجا حجب را کشف کرد و تجلّی ای که بود ظاهر شد نه اینکه تجلی کرد.

ص: ۸۶۸

ترجمه: در آن جا که حس و محسوس نبود پرده را از مقام عقلی بر طرف کرد.

«ولا یری المتجلی له اثرا من الارواح و النفوس»

در آنجا که جای حس نبود جای نفس و ارواح هم نبود لذا فقط در آنجا عقل می توانست مشاهده کند.

«متجلّی له» پیامبر است و متجلّی، اسماء یا خداوند _ تبارک _ است.

«اثرا من الارواح و النفوس»: این را به دو صورت می توان معنا کرد که در اینجا یک معنا ظاهرا مراد است:

۱ _ اصلا نشانه ای از ارواح و نفوس نبود «این معنا، معنای خوبی است» یعنی خودشان و ذاتشان نبود چون مقام، مقام آنها نبود چون آنها از مقاماتِ بعد موجود می شدند.

۲ _ اثری که از ارواح و نفوس صادر شود نبود. این معنا، معنای خوبی نیست. چون اگر خود ارواح و نفوس نبودند اثرشان به طریق اولی نیست زیرا اثر شی از خود شیء پایین تر است یعنی اگر خود ارواح و نفوس که مقام بالاتری داشتند و نتوانستند آنجا باشند اثرشان که باید پایین تر باشد به طریق اولی در آنجا نیست پس در اینجا «اثر» را به معنای معروف خودش که «فعل، صادر شده» است نگیرید بلکه به معنای «نشان» بگیرید یعنی نشانی از ارواح و نفوس نبود.

برای «لا یری المتجلی له» هم دو معنا است:

۱ _ در آن مقام ارواح و نفوس نبودند لذا دیده نمی شدند.

۲_ درست است که در آن مقام نبودند ولی در مقام پایین تر بودند و این نور به مقام پایین تر هم رفته بود همانطور که مرحوم قاضی سعید می فرماید: منبسط در ارض و سماء شده بود. ولی این نور چنان درخشندگی داشت که این متجلّی له و لو سر را به سمت پایین می گرفت که جای عالم ارواح بود ولی اثری از ارواح نمی دید معنای دوم دقیق تر است یعنی نه تنها اینجا عالم ارواح نبود و لذا ارواح را ندید بلکه پایین تر هم که بود ندید چون نور نمی گذاشت ببنید.

ص: ۸۶۹

«و یری نور الاسماء منبسطه فی الارض و السماء»

«یری» عطف بر «لا یری» است این نور اسمائی که ظهور پیدا کرد در کجا تمام شد که پیامبر تا آنجا را ببیند؟ می فرماید آخر نداشت و منبسط در ارض و سماء بود تا هیولی. البته این نور نگذاشت که خود هیولی و سماوات و ارض دیده شود چون نور، همه جا را پر کرده بود. نه خود اینها دیده شدند نه اثر و نشان آنها، فقط خود این نور دیده می شد. روشن است وقتی نوری در یک جا بتابد و قوی باشد اشیاء داخل را نشان نمی دهد یعنی انسان فقط آن نور را می بیند و آن اشیاء در آن نور غرق می شوند. یک نور رقیقی لازم است تا اشیاء را نشان می دهد همین چیزهایی که در شعاع خورشید است. می بینیم اگر در قرص خورشید برویم هیچکدام دیده نمی شود یعنی قرص خورشید نمی گذارد که دیده شود زیرا نورِ قاهر است و همه را می پوشاند. نور رقیق لازم دارد تا ببینند. نور اسماء تا زمین و آسمان را بود و هیچ چیز از عالم افعال را نشان نمی داد یعنی پیامبر کسی را نمی دید نه محو در مشاهده آن نور شده بودند و توجه تام به نور داشتند و به بقیه عوالم و موجودات هیچ توجهی حتی توجه مختصر نداشتند چون این نور خودش را نشان می داد و نمی گذاشت که چیز دیگری دیده شود.

نکته: اگر فقط نور دیده شود فقط به نور توجه پیدا می شود اما اگر نور دیده شود و در لابلای نور چیز دیگری هم دیده می شود بالاخره مقداری توجه به آن چیز دیگر پیدا می شود و در این صورت توجه تام نمی شود. حضرت امیر علیه السلام که انگشتر را به فقیر دادند در حال صحو بودند و در حال محو نبودند. اما پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در حال محو بودند و در حال محو توجه به هیچ چیز نیست حتی فقیر هم دیده نمی شود لذا وقتی تیر را از پای حضرت بیرون کشیدند معلوم نشد و درد بدن خودش را حس نکرد پس چگونه عبور فقیر را حس می کند پس در وقتی که عبور فقیر را حس کرده حالت صحو بوده نه حالت محو.

این که گفته می شود «لا یشغله شان عن شان» برای زمان صحو است اما در حال محو نمی توان چیزی دید جز خداوند ــ تبارك ــ .

استاد: اینها طبق حرفهایی است که زده شده و بنده نمی دانم چقدر صحیح است و چقدر صحیح نیست. اینجاها جاهای خطرناك است و نمی توان هر چیزی را گفت.

«و لا یُبصر الآثار و الافعال عینا و لا رسماً»

مرحوم قاضی سعید با این عبارت، تصریح می کند که آثار و افعال را نمی بیند نه خودشان را و نه اثرشان را می بیند.

آثار و افعال الهی همه در عالم افعال وجود دارند ولی دیده نمی شوند مراد از آثار و افعال یك چیز است. مراد از «عینا» خود شی است و مراد از «رسما» اثر شیء است. مثلا فرض کنید به صورتی لغوی خانه ای که اینجا است می گویند عین خانه در اینجا است اما وقتی خراب می شود مقداری از آن به صورت خرابه باقی می ماند که به آن رسم و اثر می گویند.

ص: ۸۷۱

«لاـ یبصر» مطلق است هم «لاـ یبصر ببصیره» و هم «لاـ یبصر ببصر»را شامل می شود بعضی از قسمتهای افعال و آثار باید با بصیرت دیده شوند و بعضی از قسمتهای افعال و آثار باید با بصر دیده شوند. در آنجا، بصیرتش کاملا وقفِ دیدن نور اسماء است یعنی نه بصر و نه بصیرتش هیچکدام به سمت عالم افعال نیست.

عبارت «ارانی من نور عظمته» برای حالت خاص است و الا پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم همیشه نور عظمت خدا تبارک را می دید.

در آنجا یک حالت خاصی اتفاق افتاده که دارد بیان می کند معلوم می شود که با بقیه حالتها فرق می کند. یعنی در معراج این حالت به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم دست داد که خداوند ـ تبارک ـ از نور عظمتش نشان داد. این، نشان می دهد که با بقیه وقتها فرق می کند یعنی در آنجا پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم غرق بودند و هیچ چیز نمی دیدند اما در اینجا نور عظمت خداوند ـ تبارک ـ را می بیند و با خلق او هم حرف می زند.

«و فی قوله ما احب علی صیغه الماضی من الافعال اشاره الی ان التجلی انما هو بقدر المحبوبیه ای محبه المتجلی للمتجلی له»

توضیح قید «ما احب»: در عبارت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم دو کلمه آمده:

۱ ـ «من»

۲ ـ «ما احب»

ص: ۸۷۲

هر دو نشان می دهند که تجلّی، مقدار دارد ولی مقدار معنوی دارد نه مقدار حسی که آن را اندازه گرفت و همین تجلی اسمائی و نور عظمت به طور کامل به پیامبر داده نشد لذا لفظ «من» به کار رفت یعنی بعضی از نور عظمتش را به من داد که مقدارش را با لفظ «ما احب» تعیین می کند یعنی به مقدار محبوبیتِ من و ظرفیت و شوق من.

مرحوم قاضی سعید می فرماید «ما احب» صیغه ماضی باب افعال است و متکلم وحده نخوان. مراد این است: به مقداری که خداوند ـ تبارک ـ من را دوست داشت و به تعبیر دیگر به مقداری که من محبوب خداوند ـ تبارک ـ بودم و این نشان می دهد که تجلّی در همه جا «چه پیامبر چه غیر پیامبر» به مقدار محبوبیت و شوق ما و ظرفیت و طاقت ما هست شما ملاحظه کنید که بارها گفته شده انسان برای اینکه بخواهد مشتاق خداوند ـ تبارک ـ بشود «می دانیم که در مورد ما تعبیر به مشتاق صحیح است چون شوق به معنای علاقه به مفقود و اقدام برای تحصیل مفقود است و عشق به معنای حفظ موجود است اما چون انسان هستیم و حرکت و قوه و فعل داریم شوق در مورد ما تصور می شود و می توانیم بگوییم مشتاق هستیم. ما باید اشتیاق به خداوند ـ تبارک ـ را در خودمان تقویت کنیم یعنی وقتی که از کنار آیات الهی رد می شویم غافل رد نشویم. تمام وقت به آیات به عنوان اینکه آیاتند توجه کنیم و وقتی به آیات به عنوان اینکه آیاتند توجه می کنیم ذو الآیه را می بینیم و وقتی که آیت، آیتی است که قابلیت علاقه و محبت را دارد صاحب غایت، بیشتر قابلیت محبت را دارد یعنی انسان اینگونه فکر می کند که اگر من می بینم این آیت، جمیل است و مشتاقٌ الیه من هست پس سازنده ی او و صاحب او جمیل تر و مشاقٌ الیه تر برای من هست.

ص: ۸۷۳

کم کم این گونه برخورد با آیات الهی، شوق انسانها را زیاد می کند انسانهای غافل نوعا به سمت خداوند _ تبارک _ شوقی ندارند. آنهایی که شوق پیدا می کنند و شوقشان را تقویت می کنند و همه موجودات را به عنوان آیات الهی می بینند بر اثر تقویت شوق، شوق قوی پیدا می کنند در اینصورت تجلی بر آنها آماده تر می شود. همه انسانها قابلیت تجلی را دارند به شرطی که شوق پیدا کنند و به مقدار شوقشان از تجلی بهره مند شوند. همین شوق، طاقت انسان را می سازد یعنی اگر شوق، قوی شود طاقت هم قوی می شود. اما دو تایی با هم فرق می کنند یعنی شوق، طاقت نیست به همین جهت گاهی اتفاق می افتد که انسان، به صورت شدید مشتاق به چیزی می شود و در اثر آن اشتیاق سکته می کند و گاهی از دنیا می رود. این ظرفیتش به اندازه ای بوده که شوق را تحمل نکرده مثلا نقل می شود که بعضی افراد به حرم امام حسین علیه السلام نمی رفتند و او را به زور می بردند ولی از آنجا بیرون نمی آمدند زیرا شوق، زیاد بوده وبیش از ظرفیت بوده و شخص نمی توانسته تحمل کند. پس شوق و ظرفیت با هم فرق می کنند یکی نیست.

به اندازه شوق و طاقت، خداوند _ تبارک _ داده است. اما گاهی به اندازه شوق می دهد و طاقت را رعایت نمی کند و شخص از بین می رود.

ص: ۸۷۴

ما در لسان بعض عرفا دیدم و شنیدیم که می گویند خدایا من را چنان قرار بده که والِهِ تو بشوم «شاید در مناجات خواجه عبد الله انصاری یا در جای دیگر بوده» سپس خودش می گوید که اگر واله بشوی نمی توانی زندگی کنی می گوید اگر تو خودت را به من نشان بدهی زندگی کردن را نمی خواهم یعنی قبول می کند که اگر به اندازه شوق در من تجلی کنی ظرفیت من تحمل نمی کند و از بین می روم ولی احتیاجی به بقاء ندارم و تو را می خواهم.

این، نشان می دهد که ظرفیت با شوق فرق می کند و گاهی ممکن است شوق، فوق ظرفیت باشد ولی خداوند ـ تبارک ـ گاهی ترحماً به اندازه شوق نمی دهد بلکه به اندازه ظرفیت می دهد یعنی هم شوق و هم ظرفیت را ملاحظه می کند اما گاهی شخص بی تابی می کند و به اندازه شوق می خواهد و به اندازه شوق به او داده می شود ولی تحمل نمی کند و از بین می رود.

در پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به اندازه شوق و ظرفیت داده شده است پس، از نور عظمت داد نه از کل نور عظمت.

ترجمه: در قول پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم که فرمود «ما احب» به صیغه فعل ماضی اشاره است به اینکه تجلی به قدر محبوبیت پیامبر «نه محبوبیت خداوند ـ تبارک ـ» نزد خداوند ـ تبارک ـ است.

ص: ۸۷۵

«ای محبه المتجلی للمتجلی له»: چون محبوبیت به دو صورت معنی می شود:

۱ ــ محبوبیت خداوند ــ تبارک ــ

۲ ــ محبوبیت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم.

لذا خود مرحوم قاضی سعید مراد از محبوبیت را توضیح می دهد. که مراد در اینجا محبوبیت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم است لذا می فرماید محبت متجلِّی به متجلًّی له است.

«فالرویه علی حسب المحبه»

رویت بر حسب محبت بوده یعنی بر حسب محبت خداوند ــ تبارک ــ بوده که به عبارت دیگر، به اندازه محبوبیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بوده است.

«و التجلی علی وُسع الشوق و قدر الطاقه»

این، نشان می دهد که تجلی به اندازه شوق پیامبر و طاقت پیامبر است البته در مورد بقیه هم همین است که اندازه شوق هر کسی و اندازه طاقت هر کسی است. اما گاهی به اندازه شوق هر کسی می آید و طاقت ملاحظه نمی شود و شخص از بین می رود مثل همّام که از حضرت امیر علیه السلام می خواهد که متقین را توصیف کن و همام، آمادگی پذیرش داشته و بیش از مقدار طاقتش به او داده شده است و نتوانسته تحمل کند.

مطالب را با مثال بیان می کنیم البته قیاس مع الفارق است می گویند کسانی که درب جهنم به روی آنها بسته است گاهی اینقدر درب جهنم را می زنند تا خداوند ــ تبارک ــ آن را باز می کند. ظرفیت این شخص، جهنّمی نیست ولی شوق به جهنم دارد و درب جهنم را می زند تا خداوند ــ تبارک ــ شوق او جواب می دهد اینکه درب جهنم را می کوبد یعنی به سراغ گناه می رود و خداوند ــ تبارک ــ راه گناه را می بندد اما این شخص شوق به گناه پیدا می کند و به خاطر اینکه فطرت سالمی دارد ظرفیت جهنم را ندارد ولی اتفاق افتاده و شوقی پیدا کرده و می توانسته این شوق را خاموش کند اما نکرده و جلو رفته و درب جهنم را کوبیده و به گناه افتاده و وقتی به گناه افتاده یعنی درب جهنم باز شد. این شخص ظرفیت خودش را با شوق خودش پُر کرد خداوند ــ تبارک ــ هم به او اجازه داد و جلوی شوق او را نگرفت حال از این طرف حساب کنید که شخصی ظرفیتِ یک تجلی را ندارد اما اظهار شوق می کند و خداوند ــ تبارک ــ تلطفاً و تفضلا می دهد یا به او می گوید نمی توانی تحمل کنی ولی باز به او می دهد یک مثالی در زبان فارسی است که می گویند «هر کس هر چه دارد از پَر قنداق دارد» یعنی از همان ابتدا که متولد شده، ظرفیت تعیین شده و تا آخر همین است کم و زیاد از نظر ظرفیت نمی شود اما کاملتر و ناقص تر می شود. لذا هیچ وقت نباید مقام کسی را آرزو کنیم بله به خداوند ــ تبارک ــ بگوییم خدایا به من هم کمال بده. حتی به این صورت آمده که اگر می بینی شخص خانه دارد نگو خدایا این خانه را به من بده. «این خواهش» مقام نیست بلکه مملوک است» بلکه بگو خدایا این را به من بده.

این خانه را از خداوند ـ تبارک ـ نخواه چون این خانه برای فلان شخص است.

معلوم می شود که تا این اندازه اجاره نداریم «یعنی مکروه است» آنچه را که دیگران دارند توقع کنیم تا چه رسد به مقام دیگران. ما باید به مقام خودمان اکتفا کنیم و از خداوند ـ تبارک ـ بخواهیم همین مقامی که به ما داده راضی هستیم فقط از خداوند ـ تبارک ـ بخواهیم که این ظرفیت را پُر کن.

عیون، خداوند ـ تبارک ـ را مشاهده نمی کنند اما قلوب خداوند ـ تبارک ـ را به حقیقت ایمان می بینند/ حدیث پنجم/ باب ۸ ۹۳/۰۳/۳۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: عیون، خداوند ـ تبارک ـ را مشاهده نمی کنند اما قلوب خداوند ـ تبارک ـ را به حقیقت ایمان می بینند/ حدیث پنجم/ باب ۸ .

«الحدیث الخامس باسناده عن عبدالله بن سنان عن ابیه»(۱)

حدیث پنجم که در باب رویت نقل می کنیم و در این حدیث، رویت خداوند ـ تبارک ـ نقی می شود. سائلی که از خوارج بوده از امام باقر علیه السّلام سؤال می کند که شما چه چیزی را عبادت می کنید؟ حضرت می فرمایند: خداوند ـ تبارک ـ را عبادت می کنم. سپس می پرسد که آیا خداوند ـ تبارک ـ را دیدید که عبادت می کنید؟ حضرت جواب او را می دهند.

این شخص که سؤال می کند از خوارج است و خوارج به ظاهر خداوند ـ تبارک ـ را قبول دارند و می دانند که عبادت مخصوص اوست اما چرا این سؤال را از امام علیه السّلام می کند که چه چیزی را عبادت می کنید؟ یکی از دو احتمال وجود دارد:

ص: ۸۷۷

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۷۲، س۷.

۱ـ این را مقدمه برای سؤال بعدی خودش قرار داده و می گوید خدایی را که دیدی عبادت می کنی یا ندیده عبادت می کنی. آن وقت این بحث پیش می آید که چون در بین مسلمین گروهی معتقدند که خداوند ـ تبارک ـ دیده می شود یا لااقل اگر دیده نشود امکانِ رویتش هست لذا این سائل این احتمال در ذهنش آمده که شاید خداوند ـ تبارک ـ دیدنی باشد و سؤال کرده تا مسأله حل شود و نظر امام علیه السّلام را بداند. ممکن است که نظر به اختلافی که بین مسلمین بوده نداشته است و به طور مستقیم این مطلب در ذهنش آمده که خدایی را که نمی توان دید چگونه باید عبادت کرد. این در ذهن بعضی هست که سؤال دوم به یکی از این جهت است که بیان شد.

۲ـ سؤال کننده از خوارج است و خوارج از بنی امیّه در این مسئله یا بالاتر بودند یا نظیر بودند که ائمه علیهم السلام را قبول

نداشتند و معتقد بودند که اینها نماز نمی خوانند و مسلمان نیستند. همان چیزهایی که در مورد حضرت امیر علیه السّلام گفته شد که وقتی حضرت امیر علیه السّلام در محراب کشته شدند گروهی گفتند که مگر ایشان هم نمای می خواندند. چون سائل از خوارج بوده اعتقادش بر این بوده که این بزرگواران اهلِ نماز و خداوند ـ تبارک ـ نیستند، لذا سؤال می کند که شما چه کسی را عبادت می کنید. سپس امام علیه السلام می فرماید خداوند ـ تبارک ـ را عبادت می کنیم. وقتی سؤال اول را می شنود سؤال دوم را مطرح می کند که سؤال اوّل مقدمه سؤوال دوم قرار داده نمی شود و سؤال اوّل واقعاً مورد نظرش بوده و می خواسته ببیند که امام علیه السّلام چه چیزی را عبادت می کرده و آیا واقعاً جزء مسلمین به حساب می آیند یا آنچه در بین عُرف خودشان رایج بوده حضرت از مسلمین نیستند. چون سؤال کننده از خوارج است این احتمال هم داده می شود. ما به سؤال اول کاری نداریم و خود امام علیه السّلام هم جواب ندادند و فقط فرمودند من خداوند ـ تبارک ـ را عبادت می کنم و دیگر توضیح ندادند. آنچه مهم است سؤال دوم است و مورد بحث همان سؤال دوم است. امام علیه السّلام جواب می دهند: «لم تره العیون.. الایمان» امام علیه السّلام رؤیت خداوند ـ تبارک ـ را نفی نمی کنند و نمی گویند خداوند ـ تبارک ـ دیدنی نیست بلکه می فرمایند با چشم نمی توان دید آنطور که چیزهای دیگر را می بینیم. عبادت به این صورت است که چشم از راه مشاهده ی اعیان او را نمی بیند. از این عبارت برمی آید که چشم به صورت دیگر می تواند او را ببیند یعنی امام علیه السّلام نفی مطلق نکردند یعنی می توان به طور دیگری خداوند ـ تبارک ـ را دید مثلاً آیاتش را می بینیم و چون او یا هر ذوالآیه در آیت، نشان داده می شود پس او هم دیده می شود اما نه دیدن به طور مستقیم بلکه دیدن به توسط دیدن آیت.

سپس «مشاهده العیان» را توضیح می دهند و می فرماید «اعیان» به معنای «معاینه» است و «مشاهده» هم همان «معاینه» است بنابراین اضافه «مشاهده» به «اعیان» اضافه بیانیه است و به این صورت معنی می شود «مشاهده ای که عبارت از معاینه است نمی شود اما مشاهده ی دیگر می توان کرد».

«لکن رأته القلوب بحقایق الایمان»: حرف باء در «بحقایق»، باء سببیه است یعنی اگر کسی ایمان حقیقی داشته باشد و عقائدِ ایمانیش یقینی باشد می تواند با قلبش خداوند ـ تبارک ـ را ببیند. پس دیدن قلب ممکن است اما شرط دارد و شرطش این است که حقایق ایمان در اختیار بیننده باشد که حقایق ایمان را بعداً خواهیم گفت عقایدی است که یقینی اند و ایمان ما را تشکیل می دهند.

سپس امام علیه السّلام می فرماید: «لایعرف بالقیاس و لایدرک بالحواس و لایتبه بالناس» این سه جمله را مرحوم قاضی سعید اشاره به نفی تشبیه می گیرند که خداوند ـ تبارک ـ مانند خلق نیست لذا نمی توان او را با هیچ موجودی مقایسه کرد و از طریق آن مقایسه او را شناخت و همچنین او در هیچ حاسه ای وارد نمی شود مثل بعضی از موجودات نیست که در حاسه واقع شود. و شبیه مردم نیست.

به این سه جمله دقت کنید که از عام به خاص تنزل پیدا می کند. «لایعرف بالقیاس» عام است یعنی با مقایسه با هیچ خلقی شناخته نمی شود چه آن خلق، مجرد باشد چه مادی باشد و مادی هم چه ماده ی سماواتی باشد چه ماده ی عنصری باشد و ماده عنصری هم که هست چه انسان باشد چه موجود دیگر باشد. اصلاً با هیچ موجودی قابل مقایسه نیست. پس در جمله دوم می فرماید: «لایدرک بالحواس» که این جمله مخصوص به مادیات است یعنی خداوند ـ تبارک ـ جزء موجودات مادی نیست. در جمله اوّل می فرماید جزء ممکنات نیست اما در جمله دوم می فرماید جزء مادیات نیست اما نفیِ مجرد بودن را نمی کند چون مجردات هم با حواس شناخته نمی شوند سپس پایین تر می آید و مادیات اقسام زیادی دارد که یکی از آنها ناس است و می فرماید شبیه مردم هم نیست.

ص: ۸۷۹

همانطور که توجه می کنید از عام به سمت خاص می آید. علّتش این است که شباهت به ناس مطرح بوده است سپس اگر شبیه به ناس نبوده لااقل یک موجود مادی بوده که می توان او را با چشم دید و اگر هم موجود مادی نباشد و نتوان او را با چشم دید الاقل با یکی از خلایق مقایسه خواهد شد. پس هر سه احتمال وجود دارد لذا امام علیه السّلام هر سه را نفی می کند و از عام به سمت خاص می رود. مرحوم قاضی سعید از این سه جمله استفاده می کند که تشبیه باطل است.

در ادامه امام علیه السلام می فرماید: «موصوف بالآیات، معروف بالعلامات، لایجور فی حکمه» موصوف است به اینکه صاحب آیات است معروف و شناخته شده از طریق علامات است خود او را کسی نمی تواند به طور مستقیم ببیند و بشناسد بلکه باید از طریق علامت او را بشناسد.

نکته: آیات همان علامات است امّا «موصوف» و «معروف» فرق می کنند. «موصوف» یعنی دارای این آیات است. «معروف» یعنی از طریق آیات و علامات شناخته می شود.

«لا-یجور فی حکمه»: جور در حکمش نیست و ظلم نمی کند. در کتاب «لا-یجوز» آمده به معنای اینکه تجاوز نمی کند در حکمش یعنی از عدالت و راه مستقیم تجاوز نمی کند ولی ظاهراً «لایجور» است. دلیل بر اینکه «یجور» خوانده شود.

عبارت «وغیر حائر فی الاحکام» در صفحه ۲۷۳ سطر ۱۶ است نشان می دهد که مرحوم قاضی سعید هم «لایجور» خوانده نه «لایجوز»

ص: ۸۸۰

نکته: مرحوم قاضی سعید این سه جمله را با هم دلیل گرفته بر اینکه ما باید خداوند ـ تبارک ـ را از حد تعطیل خارج کنیم یعنی نگوییم خداوند ـ تبارک ـ به هیچ صورت شناخته شده نیست و هیچ دسترسی به آن نداریم بلکه بگوییم از طریق علامات شناخته می شوند و موصوف به آیات هم هست و در تمام اموری که در زندگی ما و دیگران اتفاق می افتد دست او را که جوری همراهش نیست ما می بینیم.

«لایجور فی حکمه» بی مناسبت در اینجا نیامده است. یعنی می خواهد بیان کند که دست او دستِ خیر است و ما خیر را در جهان می بینیم و این خودش علامت است نه تنها علامتِ وجود اوست بلکه علامت عدالت او و حکمت او و خیر بودن او است پس او نه تنها با آیات شناخته می شود بلکه با اوصاف کمالی هم شناخته می شود. تعبیر «فی حکمه» دارد یعنی مراد این است که خداوند ـ تبارک ـ شناخته شود ولذا تعبیر به فی حکمه کرده چون حکم از آثار اوست اما اسماء و صفات در اختیار همه نیست تا از طریق اسماء و صفات او را بشناسند. وقتی «لایجور فی حکمه» باشد محتاج نیست و کمبود احساس نمی کند و کاملِ محض است چون جور برای کمبود است هیچ وقت ظلمی را نمی بیند مگر اینکه ظالم می خواهد کمبودی را جبران کند مثلاً فرض کنید حیوان بی آزاری می خواهد از کنار ما عبور کند ما می ترسیم که مبادا به ما آسیبی برساند و لذا آن را می کُشیم یعنی همه جا که اثری از یک شخصی به وجود می آید که نوعی ظلم به حساب می آید می بینید نقص خود ظالم است که چیزی را جبران می کند.

وقتی می گوییـد خداونـد ـ تبـارک ـ جور نمی کنـد یعنی کامـل است چون هیـچ جـا احساس نقص نـدارد و نمی خواهـد با چیزی خودش را کامل و جبران کنـد. پس «لایجور فی حکمه» هم بیان می کند حکمش در همه جا هست و از طریق حکمش در همه جا شـناخته شـده است و هم چون این حکمش جوری نیست می دانیم که کمال محض است. پس «لایجور فی حکمه» به ظاهر با عبارات قبلی نمی سازد اما در باطن، تأکیـد عبارات قبلی است زیرا می گوید خداوند ـ تبارک ـ را بشناسـی به این صـورت که او را تعطیـل نکن و نگو نیست چون حکمش را می بینی. نگو خداونـد ـ تبـارک ـ هست ولی نـاقص است بلکه عدم جورش را بگو. پس هم وجودش را بیان می کند هم کمالش را بیان می کند.

«فخرج الرجل...» گویا این رجل همه چیز را قبول کرد. رسالت را قبول کرد و فهمیـد که دنباله رسالت در اینجا است و الا (اللهُ اَعلَمُ حَیثُ یَجعَلُ رِسَالَتَه)(۱)را باید برای پیامبر می خواند نه برای امام باقر علیه السلام.

توضیح عبارت

«شرح العیان بالکسر المعاینه و اضافه المشاهده الیه بیانیه»

«عِیان» به کسر به معنای «معاینه» است. و مصدر باب مفاعله است مثل «ضِراب» و «ضیراب» و «مضاربه» است.

«مشاهده» هم به معنای «معاینه» است لذا می فرماید اضافه «مشاهده» به «معاینه» اضافه بیانیه است.

«والحقایق جمع حقیقه و هو من حققتَ الامر کضربته اذا تیقنته»

ص: ۸۸۲

۱- (۲) انعام/سوره۶، آیه۱۲۴.

«حقایق» در «حقایق الایمان»، جمع حقیقت است. این «حقایق» از «حققت الامر» گرفته شد، مثل ضربته که «مضارعش مکسور العین است» امر را محقق کردم یعنی یقین کردم. پس مراد از «حقایق ایمان»، ایمان های یقینی است. ایمان دارد ولی تقلیدی نیست بلکه حقیقی است.

«والایمان هی الاعتقادات الیقینه بشرط مطابقه اللسان و الجوارح لها»

ضمیر «لها» به «اعتقادات» برمی گردد. البته «جوارح» شامل «لسان» است ولی جداگانه ذکر شده.

ایمان به صورتهای مختلف معنا شده. در کتب کلامی بحثی دارند که در آن بحث، مفرداتی را معنا می کنند از جمله ایمان است. اختلافات متکلمین در بحث ایمان در آنجا می آید. ایشان از بین معانی مختلفی که برای ایمان گفته شده این را انتخاب می کنند که ایمان مربوط به قلب است و همان اعتقاد یقینی است. سپس دو شرط برای آن بیان می کنند:

۱ـ مطابقت لسان

۲ـ مطابقت جوارح.

البته لسان هم، از جوارح است ولی کار لسان به صورت جدا حساب می شود. بعضی ایمان را این چنین معنا کردند «ایمان عبارت است از اعتقاد همراه با شهادت لسان و همراه عمل به ارکان باشد یعنی سه چیز جزء ایمان است و ایمان را مرکب گرفته است ولی مرحوم قاضی سعید مرکب قرار نمی دهد و می فرماید ایمان همان اعتقاد بالجنان است و دو مورد دیگر به عنوان شرط هستند نه جزء. لذا ایمان، بسیط است ولی آن بسیط در صورتی تأثیر دارد که این دو شرط همراهش باشند.

ص: ۸۸۳

شرط اوّل: مطابقت لسان است که همان شهادت به لسان گفته می شود.

شرط دوم: مطابقت جوارح است که عمل به ارکان نامیده می شود.

وقتی که عمل می کنید این عمل نشان می دهد که ما به چه چیزی اعتقاد داریم. زبان هم وقتی شهادت می دهد بیان می کند که ما چه اعتقادی داریم.

اشاعره معتقدند که ایمان فقط عمل قلبی و اعتقاد است. معتزله معتقدند که ایمان سه جزء دارد:

۱_ اعتقاد

۲_ شهادت به لسان

۳_ عمل به ارکان.

مرحوم قاضی سعید هیچکدام از این دو قول را قبول نکرده، ایمان را همان اعتقاد گرفته و مثل اشاعره فکر کرده ولی آن دو مورد دیگر را هم شرط حساب کرده.

«فتلک الاضافه ایضا بیانیه»

اضافه «حقیقت» یا «یقین» به «ایمان»، بیانی است. این مطلب را با فاء تفریغ می آورد چون حقیقت را به معنای یقین گرفت و ایمان هم به معنای اعتقادات یقینیه شد. لذا از نظر معنا یکی شدند پس اضافه، بیانیه است. اگر در اعتقادات، یقین را اخذ نمی کردیم اضافه حقایق به ایمان، اضافه بیانیه نبود.

«والمراد ب مشاهده العیان هو الشهود العینی فی موطن الاحسان»

در مشاهد، عیان دو شرط لازم است:

۱_ شهود با چشم باشد.

۲_ مشهود، در موطن احساس باشد مثلاً اینکه ما بخواهیم ببینیم اگر خیلی دور باشد در موطن احساس نیست. اگر هم خیلی نزدیک باشد و به چشم ما بچسبد هم نمی توانیم او را ببینیم یا اگر در تاریکی باشد در موطن احساس نیست، اگر مادی نباشد تا بتواند در عالم این ماده بیابید باز هم در موطن احساس نیست. موجود باید هم در موطن احساس باشد هم به وسیله چشم دیده شود در اینصورت گفته می شود که این موجود به مشاهده ی اعیان شناخته می شود. حال آن صورتِ مبصره که در باصره و حس مشترک و در قوه متخیله ما قرار دارد در موطنِ احساس است ولی رایج نیست که بگویند در موطن احساس است آن که مرئی بالذات است در باطن ما قرار دارد که اصطلاحاً به این نمی گویند در موطن احساس است. آن را باید تعقل کرد. عقل ما می گوید تو یک صورت بالذاتی در باصره ات هست «عقل ما می گوید که تو یک صورت مبصره ای در باطنت

است که آن، مبصره ی بالذات است. خود احساس این را نمی تواند بگوید بلکه عقل می گوید. پس آن صورت در موطن احساس نیست اگر در موطن احساس بود حاسه به آن تعلق می گرفت.

ص: ۸۸۴

در موطن احساس به این معنا که در حاسه ما است صحیح است. بالاخره یک صورت حسی است و باید در حاسه باشد اما به معنای رایج در موطن احساس نیست. به معنای رایج یعنی طوری باشد که بتوان آن را احساس کرد و ما آن صورت را نمی توانیم احساس کنیم اگر چه در واقع داریم احساس می کنیم چون در حاسه ی ما قرار گرفته اما آن طور نیست که بتوانیم بگوییم ما با حس خودمان به وجود تو پِی بردیم بلکه با عقلمان پِی بردیم ولی عقل ما می گوید حاسه به این تعلق گرفته است و محسوسِ بالذاتِ تو این است.

پس صورتی که مبصَر و محسوس بالذات است خارج شد. این را مشاهده العیان نمی گویم مشاهده العیان همان است که در فارسی از آن تعبیر می کنیم «رو در رو بودن» به طوری که در مقابل من ایستاده و می توانم آن را ببینم. ایشان می فرماید، نمی توان خداوند ــ تبارک ــ را به این صورت دید که چشم بتواند او را ببیند.

پس دو شرط گذاشت:

۱ــ با چشم ببینیم.

۲ــ با چشم آن را که در موطنِ احساس است ببینیم و این دو وقتی کنار هم قرار داده می شود به معنای «رو در رو بودن» است.

ترجمه: مراد به «مشاهده العیان» اولاً شهود عینی است و ثانیاً در موطن احساس باشد.

«بان تری العین الشیء بعینه و خصوصه»

مرحوم قاضی سعید در این عبارت هر دو شرط را آورد اولاً اینکه چشم، شی را ببیند اما نه صورت شیء بلکه عین شیء و خصوص شیء را ببیند. اینکه خود شیء را ببیند یعنی در موطن احساس باشد.

ص: ۸۸۵

«کما هو شانها فی ادراک المبصرات و طریق وصولها الی ما هو خارج عن المدرَک بها بالذات»

ضمیر «شانها» و «وصولها» و «بها» به «عین» برمی گردد.

«طریق وصولها» عطف بر «شانها» است.

چنانچه اینچنین دیدنی شان عین در ادراک مبصرات است.

«مدرَک بها» بر دو قسم است:

۱ــ مدرک بالذات که همان صورت است.

۲ــ مدرک بالعرض که آن شیء بیرونی است.

ترجمه: همانطور که طریق وصول عین به آن شیء خارجی است که خارج از مدرَکِ بالذات است «یعنی از چیزی که بالذات به توسط عین درک می شود یعنی خارج از صورت است».

«والمراد بحقائق الایمان هی العقائد الایمانیه الیقینیه»

مراد به حقایق ایمان، عقائد ایمانیه ی یقینیه است. عقائد ایمانیه را به جای لفظ «ایمان» قرار داده. و «یقینیه» را به جای لفظ «العقائد» گذاشته چون گفتیم «حققته» به معنای «تیقّنته» است.

«یقین» یعنی تصدیق با سه شرط باشد که یک شرط مطابقت با واقع است که تصدیقِ جهل مرکب خارج شود و یکی جزئی بودن است که تصدیق ظنی خارج می شود و یک شرط هم ثابت است که تقلید خارج می شود و ما در هر جا لفظ یقین به کار می بریم هر سه در آن وجود دارد. شما می گویید ایمان حقیقی به معنای ایمان مطابق با واقع است ما می گوییم ایمان مطابق با واقع با ایمان یقینی یکی می شود.

«من التصدیق بالله و بوجوده و مبدئیته لکل شیء»

این عبارت بیان برای عقاید ایمانیه است شاید هم کسی بتواند بگوید بیان برای عقاید یقینیه است که حتی یقینیه را هم در این تصدیق بیاورد چون تصدیقِ قوی همان تصدیق یقینی است. پس مراد از تصدیق در اینجا ممکن است تصدیق یقینی باشد در اینصورت بیان برای عقاید ایمانیه یقینیه می شود.

تصدیق بالله و تصدیق بوجوده چه فرقی دارد؟ تصدیق به الله آیا به معنای تصدیق به ذات خداوند _ تبارک _ یا تصدیق به وجود خداوند _ تبارک _ است؟ حتماً تصدیق به وجود خداوند _ تبارک _ مراد است و نمی تواند تصدیق به ذات خداوند _ تبارک _ داشته باشد مرحوم قاضی سعید با واو عطف کرده لذا لازم نیست به دنبال فرق بگردیم. اما در ادامه می فرماید: «و مبدئیته» این کلمه با دو کلمه قبلی فرق دارد پس باید بین کلمه اولی و دومی هم فرق گذاشت. نمی توان فرق را به این صورت گذاشت که تصدیق به افعال خداوند _ تبارک _ و تصدیق به وجود خداوند _ تبارک _، چون در ادامه تعبیر به «مبدئیته» کرده و مراد از مبدئیت، مبدئیت برای افعال است و تصدیق افعال را شامل می شود و خود مبدئیت برای تصدیق افعال کافی است پس «تصدیق بالله» به چه معنا است؟

الله جامع جمیع صفات کمالیه است. تصدیق به الله یعنی تصدیق به کامل محض است و تصدیق به وجودِ این کامل محض است. باید یک کاملی را در نظر گرفت بعداً گفته شود که نه تنها در ذهن من بلکه در خارج موجود است. پس سه مطلب وجود دارد یعنی تصدیق به وجود خداوند _ تبارک _ و به اسماء او و به مبدئیت او، یعنی بگوییم جهان، فقط خداوند _ تبارک _ و اسماء و صفات او و افعال او است و غیر از اینها چیز دیگری در جهان نیست. چیزی نیست که بگوییم خدای دیگر یا فعلِ خدای دیگر است بلکه هر چه هست یا خود خداوند _ تبارک _ است یا فعل او یا اسماء و صفات او است. اینچنین اعتقادی باید داشت که کلّ عالم وجود را باید به خداوند _ تبارک _ نشان داد.

ص: ۸۸۷

«والیقین بانه لایخلو عنه شیء فی الارض و لا فی السماء»

یقین پیدا کنیم که هیچ چیزی در آسمان و زمین از او خالی نیست. «فی الارض و لا فی السماء» شامل همه می شود چون سماء به معنای محل مرتفع یا مقام مرتفع است. اگر محل مرتفع باشد همین آسمانهای خودمان می شود اما اگر مقام مرتفع باشد مجردات را هم شامل می شود. پس شامل همه چیز می شود نه اینکه فقط شامل زمین و ارضی که ما می بینیم بشود بلکه حتی در مقام های عالی که مقام مجردات است چیزی از خداوند ــ تبارک ــ خالی نیست و مراد از خالی نبودن این نیست که خداوند ــ تبارک ــ در چیزی حلول کرده باشد. بلکه مراد این است که آیت هستند که او را نشان می دهند یا او بر همه احاطه و اشراف دارد.

اینکه گفته شود «هیچ چیز از او خالی نیست» به معنای خالی نبودن مجرد است نه خالی نبودن مادی باشد. خالی نبودن مادی این است که باید شیء را پُر کند اما خالی نبودن مجرد به معنای احاطه کردن است یعنی هیچ چیز از تحت اشراف خداوند ــ تبارک ــ بیرون نیست و به زبان عرفا گفته می شود هیچ چیز از ظهورات خداوند ــ تبارک ــ بیرون نیست هر چیزی که می بینی به نحوه ای ظهور خداوند ــ تبارک ــ و آیت او است.

«و ان مالک الاشیاء محیط بها»

مرحوم قاضی سعید با این عبارت، دو صفت را ذکر می کند:

۱ـ خداوند ـ تبارک ـ مالک همه اشیاء است.

۲ـ محیط به اشیاء است.

«محیط بها» را به ظاهر صفت جدای از «مالک» می گیریم ولی می توان گفت که این در واقع تفسیر «مالک» است و «مالک» بر دو قسم است:

۱ـ مالک حقیقی

۲ـ مالک اعتباری.

ما مالک هستیم هم حقیقی و هم اعتباری. مثلًا مالک این کتاب هستیم اعتباراً. و مالک قوای خودمان هستیم حقیقةً. درست است که مالکیت را ما از ابتدا نداشتیم و به ما دادند ولی الآن که این مالکیت را دادند ما واقعاً مالک هستیم یعنی واقعاً ملکِ ما نسبت به قوای ما ملکِ حقیقی است اما ملکِ ما نسبت به دارائی های بیرونی، اعتباری است.

توجه کنید ما که مالک دارائی های بیرونی هستیم احاطه به آن دارائی های بیرونی نداریم اگر اتفاقی برای آنها بیفتد متوجه نمی شویم مثلاًـ کسی آن را بدزدد، متوجه نمی شویم. اما مالک قوای خودمان هستیم و احاطه بر آن قوا داریم و دزد نمی تواند قوای ما را ببرد. پس مالک حقیقی نسبت به ملک خودش کاملًا آگاه است و هیچ وقت از احاطه اش بیرون نیست اما نسبت به ملک اعتباری آگاهی ندارد و از احاطه اش بیرون است.

قید «محیط بها» نشان می دهد که مراد از «مالک الاشیاء»، «مالک حقیقی» است.

ص: ۸۸۹

توضیح رویت قلب/ عیون، خداونـد _ تبارک _ را مشاهده نمی کنند اما قلوب، خداوند _ تبارک _ را به حقیقت ایمان می بینند/ حدیث پنجم/ باب هشتم ۹۳/۰۴/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح رویت قلب/ عیون، خداونـد _ تبارک _ را مشاهـده نمی کننـد اما قلوب، خداونـد _ تبارک _ را به حقیقت ایمان می بینند/ حدیث پنجم/ باب هشتم.

«والمراد ب رویه القلب و هو الشهود العلمی فی المقام العقلی»(۱)

روایت پنجم را توضیح می دادیم در این روایت آمـده بود «لکن رأته القلوب» حال می خواهیم رویت قلب را توضیح بـدهیم اولاً بیان می کنیم که رؤیت قلب یک نوع شهود علمی است. علم بر دو نوع است:»

۱_ علم حصولی

۲_ علم حضوری.

آنچه که با شهود فرق می کند علم حصولی است اما علم حضوری با شهود فرقی ندارد لذا اگر تعبیر به «شهود علمی» می کنیم حتماً مرادمان علم حضوری است و الّا شـهود علمی مشتمل بر تهافت است. علم شهودی مربوط به علم عقلی است اما حضوری شامل حس هم می شود ما وقتی یک شـیء را با چشم می بینیم بعضی معتقدند که صورتی از آن شیء در چشم ما می آید که علم حصولی می شود اما مثل شیخ اشراق و دیگران می گویند علم حضوری است یعنی این شیء نزد ما حاضر است و صورتی هم نداریم.

ص: ۸۹۰

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۷۳، س۴.

در شـهود علمی، مشـهود در کجا دیـده می شود؟ مشـهود در قلب شاهـد دیده می شود نه در بیرون. شـیئی که در بیرون اسـت ممکن است به علم حضوری معلوم شود و ممکن است به علم حصولی معلوم شود ولی آنچه که در قلب انسـان است با شـهود معلوم می شود.

در شـهود علمی هم شـیئی ملاحظه می شود که در قلب هست پس وقتی مـا می خواهیم خداونـد _ تبارک _ را شـهود علمی کنیم چگونه شـهود علمی می کنیم؟ گفته می شود که «به خودمان توجه می کنیم» آیا این عبارت به این معنا است که ما خـدا هستیم که می خواهیم خدا را شهود کنیم به خودمان توجه می کنیم؟ این عبارت دو معنا دارد:

معنای اول: که معنای رایـج است این است که خداونـد _ تبارک _ در قلب مؤمن است و مؤمن یعنی هر کسـی که به خداوند

ـ تبارك ـ ايمان دارد ولی کم و زیاد دارد. و این خدایی را که در قلبش است مشاهده می کند. خود خداوند ـ تبارك ـ می گوید من در قلب مؤمن هستم اشکالی ندارد که ما بگوییم قلب خودمان را ملاحظه کردیم و خداوند ـ تبارك ـ را در او دیدیم ولی دیدن به صورت شهود نه به صورت حسی.

معنای دوم: بالاخره ما همه، جلوه و آیت خدا ـ تبارك ـ هستیم و او را نشان می دهیم به عبارت دیگر پنجره ای هستیم که به سمت او باز شدیم و از این پنجره او را می بینیم یعنی به خودمان توجه می کنیم چون آیت او هستیم او را می یابیم. البته به اندازه آیت بودن و به اندازه سعه ی پنجره خودمان، خداوند ـ تبارك ـ را می یابیم و می بینیم. شخصی ممکن است از یک سوراخِ خیلی تنگ ملاحظه کند چون نفسش به همین اندازه است یکی ممکن است از یک درب باز خداوند ـ تبارك ـ را ببیند ولی همه از طریق خودشان خداوند ـ تبارك ـ را مشاهده می کنند یعنی نگاه می کنند که خودشان چقدر خداوند ـ تبارك ـ را نشان می دهند به همان اندازه خداوند ـ تبارك ـ را می بینند. پس شهود قلبی یا شهود علمی، شهود خداوند ـ تبارك ـ در خویشتن است نه در بیرون. با این توضیحاتی که بیان کردیم درست است که «رویه القلب» اضافه مصدر به فاعل است ولی اگر کسی بخواهد بگوید که اضافه مصدر به مفعول است شاید بتوان گفت که صحیح گفته است یعنی من قلبم را رؤیت می کنم که خداوند ـ تبارك ـ در او هست من قلب را رؤیت می کنم نه اینکه قلب رؤیت کند. اینکه گفته شود «قلب، رؤیت می کند» صحیح است ولی می خواهیم معنای دیگری در کنار آن بگذاریم. یعنی قلب رؤیت می کند یا من قلبم را رؤیت می کنم و او را در قلبم می یابم. من وقتی به خودم عالم هستم خودم، خودم هستم و خودم هم می دانم همانطور که خودم هم عالم و هم معلوم هستم چون خودم نزد خودم، حاضر هستم، معلوم هستم و چون خودم را حاضر دارم عالم می شوم. در ما نحن فیه هم همینطور است. که قلب من، هم رائی و هم مرئی است همانطور که هم خودم را رؤیت می کنم هم خودم رؤیت می شوم یعنی ایرادی ندارد که فاعل و مفعول در اینجا یکی شود ولی با فرق گذاشتن اعتباری.

نکته: در عقول متوسطه ابتدا باید چیزی با حواس ملاحظه شود بعداً تعقل شود اما کسانی که ملکِ اتصال «طبق مبنای مشاء»، یا اتحاد «طبق مبنای مرحوم صدرا» به عقل فعال را پیدا کردند احتیاج نیست که چیزی را حس کنند مستقیماً می توانند چیزی را که تا الآن حس نکرده تعقل کند.

کسانی که رب النوع خودشان و عالم عقل و عقل فعال ارتباط دارند می توانند چیزهایی را هم که حس نکردند تعقل کنند ولی ما به صورت معمولی ابتدا باید حس کنیم بعداً تعقل کنیم.

توضیح عبارت

«والمراد ب رویه القلب و هو الشهود العلمی فی المقام العقلی»

مرحوم قاضی سعید قبل از «هوالشهود» واو آورده است اگر نباشد به این صورت معنا می شود: مراد به رؤیت قلب، شهود علمی در مقام عقلی است. اما اگر واو باشد به این صورت معنا می شود که «فی المقام العقلی» خبر می شود و رؤیت قلب در مقام عقلی مراد است.

ترجمه: مراد به رؤیت قلب، شهود علمی در مقام عقلی یا رؤیت در مقام عقلی است.

مراد از رؤیت در مقام عقلی این است: ما به مقام عقلی خودمان مراجعه می کنیم و در مقام عقلی، عقلمان و قلبمان رؤیت می کنند یعنی مراد به رؤیت قلب، رویت در مقام عقل است «نه رؤیت امر بیرونی» یعنی در مقام عقلمان مرئی و شهود را می یابیم البته اگر واو در نسخه نباشد خیلی راحت معنا می شود.

«حیث لایدرک الا ما هو غیر خارج عنه»

ص: ۸۹۲

ضمیر «لایدرک» به «قلب» برمی گردد. «حیث» هم تعلیلیه است.

ترجمه: قلب درک نمی کنـد مگر چیزی را که غیر خارج از خودش است «یعنی در خودش است». «حس ممکن است چیزهای بیرونی را درک کنـد امـا قلب، درک نمی کنـد مگر چیزی را که در خـودش است. چـون به این صورت است پس بایـد مقـام ادراک قلب، مقام عقلی باشد چون در مقام عقلی این چنین است که عقل آنچه را که در خودش دارد مشاهده می کند.

مقـام حس اینچنین نیست در مقام حس ما آنچه را که مقابل حس ما هست مشاهـده می کنیم نه آنچه را که در حس داریم اما در شـهودهای عقلی آنچه را که در عقـل داریم مشاهـده می کنیم و آنچه را که در قلب داریم عـالم می شویم. پس مراد، مقام عقلی است زیرا که می بینیم قلب آنچه را که درون خودش است مشاهـده می کنـد و این، خصوصـیتِ ادراکهایی است که در مقـام عقلی باشـد والّا ادراکِ حسـی به خـارج هم تعلق می گیرد. آنچه که به خودش تعلق می گیرد ادراک عقلی است. چون اینگـونه است پس مراد به رؤیت قلب، رؤیت در مقـام عقلی است. زیرا قلب، غیرِ خـارج از خـودش را درک نمی کنـد و این، خصوصـیت ادراک عقلی است و چون خصوصـیت ادراک عقلی در اینجا هست پس مراد به رؤیت قلب، رؤیت در مقام عقلی است

صفحه ۲۷۳، سطر ۵، قوله «فمن تلک الحیثیه»

حال وارد مطلب بعـدی می شوند که مطلب مهمی است و آن این است که چرا انسانهایی که به مقامات عالی رسـیدند همیشـه یادِ خداونـد ــ تبارک ــ هسـتند و در همه چیز خداونـد ــ تبارک ــ را مشاهده می کنند حال ما می گوییم خودشان را عادت می دهنـد و به این آیت به عنوان آیت بودن نگاه می کننـد هکـذا به آن آیت به عنوان آیت بودن نگاه می کننـد تا این حالت دست می دهد که هر چیزی را به عنوان آیت ملاحظه می کنند. ما به این صورت می گوییم ولی این، ظاهر مطلب است اما در باطن چه اتفاقی می افتد که این خصوصیت برای شخص پیدا می شود. ایشان در این عبارت می خواهند آن اتفاق که در باطن می افتد را توضیح بدهند. چند نکته را کنار هم ردیف می کند و نتیجه می گیرد.

نکته اوّل: قلب آنچه را که غیرِ خارج از خودش است مشاهده نمی کند یعنی خارج را مشاهده نمی کند بلکه درون خودش را مشاهده می کند.

نکته دوم: خداوندی که آسمان و زمین گنجایش او را نداشت در قلب مؤمن وارد می شود. و قلب مؤمن جایگاه او می شود. قلب، چیزی خارج از خودش را مشاهده نمی کند و خداوند ـ تبارک ـ هم در قلب مؤمن می آید پس مؤمن باید با قلبش خداوند ـ تبارک ـ را مشاهده کند.

سؤال: مؤمن هر چه می بیند خدا را می بیند نه اینکه خدا را مشاهده می کند چون خدا را در قلب خودش مشاهده می کند.

نکته سوم: خداوند ـ تبارک ـ «غالب علی امره» است یعنی امر خداوند ـ تبارک ـ و خلق او را اگر ملاحظه کنید خداوند ـ تبارک ـ غالب بر همه هست یعنی از جهت قیومی احاطه بر همه دارد از جهت علمی احاطه بر همه دارد. همه این مطالب صحیح است ولی مطلب دیگری هست و آن اینکه خداوند ـ تبارک ـ (عَلَى كُلِّ شَىءٍ شَهِيدٌ) (1)است. با لفظ (علی) آمده است. یعنی «علی کل شیء مشهود» است. خداوند ـ تبارک ـ غلبه دارد یعنی نورش اینقدر قوی است که اشیاء تماماً مقهور او هستند بنابراین هر چیزی را که می بیند اول خداوند ـ تبارک ـ را می بیند چون نور او بر همه غلبه دارد او فوق هر شیء مشهود است.

۱- (۲) مائده/سوره۵، آیه۱۱۷.

نکته چهارم: همه «عند وجهه تعالی» هالک اند یعنی وقتی خداوند _ تبارک _ طلوع می کند بقیه در کار نیستند.

اینها همه نشان می دهند که در قلب مؤمن، خداوند _ تبارک _ است و در آنجا طلوع کرده و وقتی طلوع کرده، همه مخفی شدند. بنابراین اگر قلب ما هر چیزی را هم که مشاهده کند هر چیزی را هم که مشاهده کند آن چیز را نمی تواند ببیند بلکه غالب را می بیند چون همه چیز نزد خداوند _ تبارک _ هالک اند و وقتی نور او می آید بقیه، نوری ندارند و نورشان مضمحل می شود او غلبه بر همه نورها می کند. لذا به هر چه که توجه می کند خداوند _ تبارک _ را می بیند چون اوّلاً به ما فی القلبش توجه می کند ثانیاً خداوند _ تبارک _ در قلب اوست ثالثاً خدایی که در قلب اوست قاهر بر بقیه است و چیزی را در قلب او باقی نمی گذارد که نشان دهد بلکه خودش، خودش را نشان می دهد و مؤمن هم همیشه او را می بیند.

توضیح عبارت

«فمن تلک الحیثیه و من کونه سبحانه لایسعه ارضه و لا سماؤه بل یسعه قلب عبده المؤمن و من انه عزوجل غالب علی امره و کل شیء هالک عند وجهه»

این عبارت به «حیث لایدرک الا ما هو غیرخارج عنه» اشاره دارد و این عبارت نکته اوّل را می گوید از این حیثیت که مدرکاتِ قلب خارج از قلب نیستند اوّلاً «یعنی مؤمن آنچه را که در قلبش است رؤیت می کند»

ص: ۸۹۵

نکته دوم این است که خداوند ـ تبارک ـ در قلب او است.

نکته سوم این است که اگر چیز دیگری در قلب او بیاید نور خداوند ـ تبارک ـ غلبه می کند و آن شیء نزد خداوند ـ تبارک ـ هالك است پس هر چه در دل مؤمن است خداوند ـ تبارک ـ است اگر چیز دیگری را هم بخواهد ببیند خداوند ـ تبارک ـ را می بیند.

«غالب علی امره»: یعنی امرش را می تواند اجرا کند البته معنای دیگر هم دارد و آن اینکه بر عالم امرش و به طریق اولی بر عالم خلقش یعنی بر کل اشیاء «چون کل اشیاء یا جزء عالم امرند یا جزء عالم خلق اند» غالب است.

«وكل شیء هالك عند وجهه»: این عبارت برای تأکید است. وقتی نور خداوند ـ تبارک ـ می آید همه هالك و مضمحل اند.

«يلزم ضروره ان لايرى صاحب القلب شيئاً الا و هو يرى الله سبحانه بكمالاته»

این عبارت مربوط به «فمن تلك الحيثيه» است یعنی از این ۴ مطلب «۱ـ قلب، آنچه را که در خودش است مشاهده می کند؛ ۲ـ خداوند ـ تبارک ـ در قلب مؤمن است؛ ۳ـ خداوند ـ تبارک ـ غلبه دارد؛ ۴ـ بقیه همه مغلوب و هالك اند» لازم می آید به طور بدیهی و وجوب که صاحب قلب «یعنی کسی که به درجه قلب رسیده و عقلش را تلطیف کرده و از مرحله عقل گذشته و به مرحله قلب رسیده که از مرتبه عقل بالاتر است. اما نه اینکه قوه دیگری برای انسان باشد بلکه همان عقل است که مرتبه بالاتر و لطیف تر را پیدا کرده» چیزی را نمی بیند مگر اینکه خداوند ـ تبارک ـ را با کمالاتش می بیند «یا خداوند ـ تبارک ـ را به سبب کمالاتش و ظهوراتش می بیند».

ص: ۸۹۶

«ولاینظر الی امر الا وقد وقع بصره الی الله بآیاته»

و صاحب قلب به هیچ امری نظر نمی کند مگر اینکه بصرش به خداوند ـ تبارك ـ می افتد ولی به توسط آیت «یعنی آیت را می بیند و در آن آیت و فوق آن آیت خداوند ـ تبارك ـ نزد او مشهود است. بصر او اگر چه به آیت، ارتباط پیدا کرده ولی او این آیت را به عنوان آیت می بیند نه به عنوان اینکه شیء کذائی است. وقتی به عنوان آیت می بیند خداوند ـ تبارك ـ را مشاهده می کند. چون آیت، خداوند ـ تبارك ـ را نشان می دهد مثل اینکه ما آینه را ببینیم اما نه خود آینه را ببینیم بلکه آنچه که به صورت عکس در آینه افتاده را ببینیم.

«من دون ان یکون المرئی فی شیء من المکان»

از اینجا مقدمه چینی برای توضیح بعضی از جملات روایت می کند.

ادامه توضیح رؤیت قلب/ عیون، خداوند ـ تبارک ـ را مشاهده نمی کنند امّا قلوب، خداوند ـ تبارک ـ را به حقیقت ایمان می بیند/ حدیث ۵/ باب ۸ ۹۳/۰۴/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه توضیح رؤیت قلب/ عیون، خداوند ـ تبارك ـ را مشاهده نمی کنند امّا قلوب، خداوند ـ تبارك ـ را به حقیقت ایمان می بیند/ حدیث ۵/ باب ۸ .

«من دون ان یکون المرئی فی شیء من المکان»(۱)

ص: ۸۹۷

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۷۳، س۸.

بحث در توضیح بعضی مفردات حدیث پنجم بود به توضیح «رویه القلب» رسیدیم و آن را هم توضیح دادیم سپس به مناسبت مطلبی را طرح کردیم و آن مطلب این بود که چرا انسانهای مؤمنی که در درجه عالی از ایمانند هر چه را می بینند گویا خداوند ـ تبارك ـ را دیدند. اینچنین نیست که به اشیاء به عنوان اینکه این اشیاء، اشیاء هستند توجه کنند بلکه به این اشیاء به عنوان اینکه این اشیاء، آیت هستند توجه می کنند و خداوند ـ تبارك ـ را در همان جایی که این اشیاء هستند ملاحظه می کنند. «البته توضیح دادیم که خداوند ـ تبارك ـ را در قلب خودشان ملاحظه می کنند نه در جایی که این محسوس خارجی است ملاحظه کنند».

توضیح دادیم و گفتیم خداوند ـ تبارك ـ در قلب اینها هست اشیاء هم وارد قلب می شوند نور اشیاء و نور خداوند ـ تبارك ـ موجود است. نور خداوند ـ تبارك ـ بر نور اشیاء غلبه می کند و اینها در آن نور الهی، اشیاء را نمی بینند چون نور اشیاء تقریباً مضمحل و هالك شده بنابراین آنچه که در دل آنها است نور خداوند ـ تبارك ـ است که بر انوار دیگر غلبه کرده و

انوار دیگر را هالک کرده است. آنها در قلب خودشان چیزی غیر از خداوند ـ تبارک ـ نمی یابند که بخواهند ببینند. بنابراین هرچه را که می بینند در واقع خداوند ـ تبارک ـ را می بینند. این را جلسه قبل توضیح دادیم حال مرحوم قاضی سعید می فرماید اینچنین نیست که خداوند ـ تبارک ـ را در مکانی ببینند ولو آن شیء خارجی در مکان است و از طریق همان شیء خارجی خداوند ـ تبارک ـ را ملاحظه می کنند ولی خداوند ـ تبارک ـ را در مکانی که آن شیء است نمی بینند و او را در قلب خودشان می بینند.

ص: ۸۹۸

البته در اینجا مرحوم قاضی سعید در حین توضیح دادن این مطلب، به مفرداتِ بعدی حدیث هم اشاره می کند که عیون، خداوند ــ تبارک ــ را به مشاهده اعیان نمی بینند با قیاس و با حواس نمی بینند. اینها چیزهایی است که در روایت آمده بود. مرحوم قاضی سعید در ضمن توضیح مطلب به اینها اشاره می کند اگر چه اینها را مستقلاً دوباره مطرح می کند و توضیح می دهد ولی الآن که مطلب دیگری را توضیح می دهد در ذیلش به این مفردات هم می پردازد.

توضیح عبارت

«من دون ان یکون المرئی فی شیء من المکان»

گفتیم نظر به هیچ چیز نمی کند جز اینکه خداوند ــ تبارک ــ را می بیند زیرا که نور همه موجودات در نور خداوند ــ تبارک ــ مستهلك شدند و الان چیزی در قلب مؤمن نیست جز نور خداوند ــ تبارک ــ. پس نمی تواند چیزی را ببیند به همین جهت است که خداوند ــ تبارک ــ را در همه اشیاء می بیند. حال این عبارت را ضمیمه می کند و می فرماید بدون اینکه آن مرئی در مکان باشد منظور از مرئی، خداوند ــ تبارک ــ است نه اشیاء. چون آن اشیاء می توانند در مکان باشند. این در واقع اشیاء را ندیده. درست است که این شخص یک شیء را نگاه کرده ولی خداوند ــ تبارک ــ را دیده است. نگاه کردنش به شیء تعلق گرفته امّا دیدنش به شیء تعلق نگرفته. او خداوند ــ تبارک ــ را دیده است.

ص: ۸۹۹

«او ان یکون الا دراک ادراکاً له بعینه فی موطن العیان»

یا ادراک خداوند ــ تبارک ــ ادراکِ خدا باشد بعینه

«بعینه»: اگر ضمیر آن را به خداوند ــ تبارک ــ برگردانیم تأکید برای «له» می شود اما اگر ضمیر آن را به «رائی و مؤمن و صاحب القلب» برگردانیم که ظاهراً هم همینطور است در این صورت اینگونه معنا شود: بدون اینکه خداوند ــ تبارک ــ را با چشمش ادراک کند. یعنی اینچنین نیست که خداوند ــ تبارک ــ را در یک موطنی که جای تعلق نور عین و معاینه است مشاهده کند بلکه همانطور که گفتیم خداوند ــ تبارک ــ را در قلب خودش مشاهده می کند.

«و دون ان تقاس هذه الرویه برویه شیء من الاشیاء» این رویت، مقایسه به هیچ یک از رؤیت اشیاء نمی شود چون اشیاء را وقتی بخواهیم ببینیم باید مقابِل باشند تا آنها را ببینیم شرایطی برای دیدنشان داریم اما برای دیدن خداوند ــ تبارک ــ کافی است که در قلب ما باشد پس این رؤیت را با رؤیت بقیه اشیاء مقایسه نمی کنیم. بقیّه اشیاء طوری هستند که گویا می بینیم ولی برای خداوند ــ تبارک ــ می توان این تعبیر را به کار برد که فخر رازی گفته و به نظر می رسد که تعبیر خوبی است. «برای خداوند ــ تبارک ــ رؤیت نداریم بلکه حاصل رؤیت داریم» این شیء را می بینیم و با دیدن، ارتباطی با آن پیدا می کنیم کانّه نزد ما مکشوف می شود در حدّ خودش. این مکشوف شدن، حاصلِ رؤیت است ولی رؤیت، آن ارتباطی است که بین چشم من و آن شیء برقرار می شود. این ارتباط با خداوند ــ تبارک ــ برقرار نمی شود ولی حاصل رؤیت برای من هست یعنی من می یابم که خداوند ــ تبارک ــ را دارم مشاهده می کنم امّا نه به آن نحوی که این شیء خارجی مشاهده می شود. البته فخر رازی در اینجا این حرف را نمی زند چون اشعری است و قائل به رؤیت خداوند ــ تبارک ــ است توجیه می کند که خداوند ــ تبارک ــ را که می توان در آخرت دید با اینکه جسم نیست به این صورت توجیه می کند که نمی توان او را دید بلکه حاصل رؤیت هست. این حرفِ فخررازی را نمی خواهیم بگوییم حرف صحیحی است ولی از حرف او می توان استفاده کرد چنانچه در اینجا استفاده می کنیم و می گوییم ما نسبت به اشیاء، رؤیت و حاصل رؤیت داریم امّا نسبت به خداوند ــ تبارک ــ رؤیت نداریم و فقط حاصل رؤیت داریم آن هم رؤیت قلب هست نه رؤیت چشم.

«او أن يكون ذلک الادراک بقوه من القوى»

يعنى «من دون ان يكون...».

به هيچ قوّه اى از قوا نمى توانيم خداوند ــ تبارک ــ را ادراک كنيم حتى اگر آن قوّه، عقل باشد. فقط با قلب مشاهده مى شود آن هم خدايى كه در قلب است و به تعبير ديگر از دريچه قلب ديده مى شود. حال اين دريچه به هر اندازه اى كه مى خواهد باشد.

«اذ ليس لشىء من الموجودات ــ مفارقاتها و مادياتها ــ ذلک الشان»

اين عبارت تعليل براى اين است كه خداوند ــ تبارک ــ را نمى توان به هيچ قوّه اى ادراک كرد. پس معناى عبارت به اين صورت مى شود: هيچ يک از موجودات، آن شأن را ندارد يعنى هيچ يک از قوى اين شأن را ندارند كه خداوند ــ تبارک ــ را ادراک كنند «تعبير به ادراک كرديم نه رؤيت تا مطلب باشد».

ترجمه: هيچ يک زا موجودات، مفارقاتشان و مادياتشان آن شأن را ندارند حتّى قوا هم اين شأن «يعنى ادراک خداوند ــ تبارک ــ» را ندارند

«فسبحان الذى ليس شأن الا و له هذا الشان»

اين عبارت را به دو صورت معنا مى كنيم:

معناى اوّل: طبق معناى اوّل مراد از «هذا الشأن» را، «مدرک نبودن» قرار مى ديم يا «رؤيتش قياس نشدن به رؤيت ديگران» قرار مى دهيم.

ترجمه: هيچ شأنى در جهان نيست مگر اينكه براى خداوند ــ تبارک ــ اين شأنِ عدمِ مدرَک شدن هست «يعنى هيچ شأنى در عالَم نيست مگر اينكه نمى تواند خداوند ــ تبارک ــ را ادراک كند پس با توجه به هر شأنى مى توان گفت «له هذاالشان» يعنى براى خداوند ــ تبارک ــ شأنِ مدرک بالكنه نشدن هست.

ص: ٩٠١

معنای دوم: طبق معنای دوم این عبارت مربوط به جمله قبل نمی شود.

ترجمه: هیچ شأنی در جهان نیست مگر اینکه این شأن برای اوست یعنی تمام جهان شؤون او هستند.

طبق این معنا این عبارت نمی خواهد مطلب قبل را تأکید کند بلکه یک جمله ای است که جلالت و عظمت خداوند _ تبارک _ را افاده می کند. نخواسته مطلب قبل را با این عبارت تأکید کند. مثل اینکه گاهی انسان در مورد خداوند _ تبارک _ صحبت می کند ولی بعداً یک جمله ی تجلیلی برای او می آورد.

از طرفی این جمله را با لفظ «سبحان» آورده و یک جهتی دارد و آن این است که ممکن است کسی اشتباهاً «شان» را به جای خداوند _ تبارک _ بگذارد نگوید «شان خداوند _ تبارک _ است» بلکه بگوید «خود خداوند _ تبارک _ به این صورت ظاهر شده است». یعنی خود خداوند _ تبارک _ را از این، تنزیه می کنیم و می گوییم این شان، خود خداوند _ تبارک _ نیست بگو خلقِ خداوند _ تبارک _ و آیت و رقیقه او است امّا نگو خود خداوند _ تبارک _ است. یعنی بگو این، شانِ خداوند _ تبارک _ است.

استاد: معنای دوم به نظر یم آید بهتر باشد.

«ثم ان قوله _ علیه السّلام _ لایعرف بالقیاس بیان للحقائق الایمانیه و العقائد الیقین القلبیه»

«والعقائد الیقینیه القلبیه» عطف تفسیر برای «حقایق ایمانیه» است.

عبارت به همین صورت است که نوشته شده اما استاد یک مطلبی را اضافه کردند و خوب است که شما هم اضافه کنید و آن این است «ثم ان قوله _ علیه السّلام _ لایعرف بالقیاس الی آخر الروایه بیان للحقائق الایمانیه و العقائد الیقینیه القلبیه» یعنی مراد فقط عبارت «لایعرف بالقیاس» نیست بلکه تا آخر روایت مراد است که شامل «لایعرف بالقیاس و لایدرک بالحواس و لایشبه بالناس موصوف بالآیات معروف بالعلامات لایجور فی حکمه ذلک الله لااله الّاهو» می شود و اینها بیان حقایق ایمانیه هستند. حقایق ایمانیه عبارت از عقائد بود لذا خود مرحوم قاضی سعید عطف تفسیری آورده و فرمود: «والعقائد الیقینیه القلبیه». مرحوم قاضی سعید می فرماید این چند جمله ای که امام علیه السّلام در اینجا آوردند مصادیق همین عقایدند یعنی ما هم باید این عقائد را داشته باشیم. آن حقایق ایمانیه ای که امام علیه السّلام فرمودند: «لکن راته القلوب بحقایق الایمان» بعضی از مصادیق حقایق ایمانیه همین ها هست یعنی در مورد خداوند _ تبارک _ باید چنین اعتقادی داشت که «لایعرف بالقیاس و لایدرک بالحواس...» اینها جزء حقایق ایمانیه هستند که خود امام علیه السّلام فرمودند و ما همه باید آن را داشته باشیم.

ص: ۹۰۲

نکته: اینکه خداونـد ــ تبارک ــ را می توان با حقایق ایمانیه دید یعنی با توجه به این حقیقت که «لایدرک بالحس» و با توجه به این حقیقت که «لاشبیه بالناس». یعنی همه این صفات را باید ضمیمه کرد.

ترجمه: قول امام «لایعرف بالقیاس» بیان برای حقایق ایمانیه و عقائدی که یقینی باشـند و یقین کننده ی به آنها هم قلب باشد یا یقین دارنده ی به آنها هم قلب باشد

«فالاوصاف الثلاث الاُوَل یعنی عدم تیسّر معرفته بالقیاس و عدم وسعه فی مُدرِک الاحساس و عدم شبهه بالناس اخراجٌ له تعالی عن حـد التشبیه والنعوت الثلاـثه الاـخیره و هی کونه موصوفـا بالآیـات و معروفاً بالعلامات و غیر جائر فی الاحکام اخراج له عن حد التعطیل»

امام علیه السّلام ۶ صـفت آوردند که سه تا از آنها عبارتند از: «لایعرف بالقیاس» و «لایدرک بالحواس» و «لایشبه بالناس» و سه صفت هم در ادامه آمده «موصوف بالآیات» و «معروف بالعلامات» و «لایجور فی حکمه». مرحوم قاضی سعید سه صفت اوّل را تنزیهی می گیرد و می گویـد که بایـد خداونـد ــ تبارک ــ را تشبیه نکنی. امّا سه صـفت بعـد را می گویـد که بایـد در مورد خداوند ــ تبارک ــ داشـته باشی تا خداوند ــ تبارک ــ تعطیل نشود و خداوند ــ تبارک ــ را از حد تعطیل خارج کنی یعنی اگر اینها را در مورد خداوند ــ تبارک ــ نفی کنیم و چیزی در مورد خداوند ــ تبارک ــ ندانیم تعطیل لازم می آید. این سـه صفت به نحوی جزء صفات تحمید به حساب می آیند که در صفحه ۲۷۴ سطر سوم بیان می کند.

ترجمه: پس اوصاف سه گانه اوّل یعنی عدم تیسّر معرفت خداوند ــ تبارک ــ از طریق مقایسه کردن با خلق و عدم ورود خداوند ــ تبارک ــ و جا گرفتن او در مدرِک احساس «اضافه مدرک به احساس، اضافه بیانیه است و احساس هم باید به معنای حواس باشد می تواند احساس به معنای خودش باشد که فعل است و مدرک احساس به معنای وسیله ای باشد که این فعل را اجرا می کند که مراد حواس است. درک احساس یعنی ابزاری که برای احساس لازم است. چون احساس، فعلی از افعال ما است و مدرک آن احساس، حواس است. خداوند ــ تبارک ــ در هیچ یک از حواس جا نمی گیرد» و عدم شبیه بودن او به مردم که این سه صفت، خداوند ــ تبارک ــ را از حد تشبیه خارج می کند. «نمی گوید این صفات، تنزیهی اند بلکه می گوید مخرج از حد تشبیه است چون عدلِ آن که بعداً می آید و آن، ــ اخراج له عن حدالتعطیل ــ است لفظ ــ اخراج ــ آورده در اینجا هم می آورد.

«وبمجموعها یتحقق التوحید الخالص»

به مجموع این ۶ صفت، توحید خالص تحقق پیدا می کند چون هم تنزیه در آن هست، هم اخراج از حد تعطیل در آن هست به تعبیر ایشان هم اخراج از حد تشبیه در آن است هم اخراج از حد تعطیل است،

صفحه ۲۷۳، سطر ۱۸ قوله «وتفصیل ذلک»

مرحوم قاضی سعید از اینجا شروع به توضیح این ادعا می کند و آن را اثبات می کند. ابتدا «لایعرف بالقیاس» را گفته. خداوند ــ تبارک ــ را با هیچ موجودی نمی توان قیاس کرد تا از طریق آن قیاس شناخته شود نه با موجود مجرد می توان خداوند ــ تبارک ــ را قیاس کرد نه با موجود مادی. ولی مرحوم قاضی سعید می فرماید که خداوند ــ تبارک ــ را نمی توان با موجودات مجرد قیاس کرد و او را از طریق این مقایسه شناخت. چرا موجودات را منحصر به مجرد می کند؟ جواب این است که در عبارت بعدی که می فرماید: «لایدرک بالحواس» خداوند ــ تبارک ــ را از مقایسه شدن با موجودات محسوسه بیرون می آورد یعنی اخراج خداوند ــ تبارک ــ از مقایسه با محسوسات در جمله ی بعدی مطرح می شود پس در جمله ی اوّل برای اینکه با جمله ی بعدی فرق پیدا کند باید گفت که مراد، مقایسه با مجردات است.

خداونـد ــ تبـارک ــ را بـا مجردات نمی توان مقـایسه کرد و مثـل محسوسـات نمی توان ادراک کرد. پس هر دو عبـارت می گوینــد خداونـد ــ تبـارک ــ را مقـایسه نکنیـد. جملـه اولی می گویـد بـا مجردات مقـایسه نکنیـد. جملـه دومی می گویـد با محسوسـات مقـایسه نکنیـد اینکه مرحوم قاضـی سـعید جمله اولی را اختصاص به مجردات می دهـد به خاطر این است که اگر بخواهـد جمله اولی را عام بگیرد جمله دومی کانّه تکرار می شود لـذا باید جمله اولی را مربوط به مجردات کند و جمله دومی را مربوط به محسوسات کند.

نکته: آیا می توان مراد از «القیاس» در «لایعرف بالقیاس»، قیاس منطق باشد. یعنی بگوییم از طریق اقامه قیاس نمی توان خداوند ــ تبارک ــ را شـناخت خداوند ــ تبارک ــ را باید از طریق فطرت یا هر چیز دیگری شـناخت زیرا قیاس برای ما علم حصولی درست می کنـد و مفهـومی به وجـود می آورد که آن مفهوم، خـدا نیست پس اگر من به آن مفهوم عـالِم بشوم به خداونـد ــ تبارک ــ عالم نشدم.

اینهـا همه حرفهـای صـحیحی است امـا اینکه مراد امـام علیه السـلام از قیـاس، قیاس اصـطلاحی باشـد بعیـد به نظر می رسـد به خصوص که امام علیه السّلام، امام باقر علیه السّلام است و در زمان ایشان اصلاً منطق ترجمه نشده بود نه اینکه امام علیه السّلام از آنها خبر ندارد بلکه به آنها آگاه است ولی چون مردم آگاه نیستند امام علیه السّلام هم از آن کلمات و اصطلاحات استفاده نمی کنند.

ص: ۹۰۵

سؤال: آیا می توان گفت که خداوند _ تبارک _ را نمی توان با قیاس شناخت چون قیاس در جزئیات اجرا نمی شود بلکه در کلیات اجرا می شود و آیا می توان فرق بین دو عبارت «لایعرف بالقیاس» و «لایدرک بالحواس» را به این صورت گفت که حواس چون مربوط به جزئیات است پس خداوند _ تبارک _ از سنخ جزئیاتی نیست که بتواند با حواس درک شود و «لایعرف بالقیاس» به معنای این است که از سنخ کلیات هم نیست که بتواند با مقایسه با کلیات درک شود؟

جواب: شاید کلام شما را به کلام مرحوم قاضی سعید برگردانیم چون «لایعرف بالقیاس» یعنی با مجردات نمی توان مقایسه اش کرد و «لایدرک بالحواس» یعنی جزء محسوسات نیست.

توضیح عبارت

«وتفصیل ذلک کما لایخفی ان کونه غیرمعروف بالقیاس تنزیه له سبحانه عن مشابهه لاصور العقلیه و مجانسه الانوار العلمیه»

مصنف در اینجا توضیح و تفصیل این ۶ صفت را می دهد و نحوه تنزیه و تشبیه بودن و تعطیل بودن را توضیح می دهند.

تفصیل این مطلب این است: اینکه خداوند _ تبارک _ غیرمعروف است بالقیاس «یعنی از طریق قیاس، معروف و شناخته نمی شود» تنزیه خداوند تبارک از مشابهت داشتن خداوند _ تبارک _ با صور عقلیه است و مجانست داشتن خداوند _ تبارک _ با انوار علمیه است «یعنی خداوند _ تبارک _ مشابهت و مجانست با مجردات ندارد. «فرق صور عقلیه با انوار علمیه روشن است. فرقشان این است که صور عقلیه صورتهایی هستند که در عقل می آیند چه در عقل ما که عقل متصل است چه در عقل بالایی که عقل منفصل است. اینها علوم اشخاص را تعیین می کنند امّا انوار علمیه یعنی انواری که از سنخِ علم اند همان موجوداتِ جوهری عقلی که انوار و جوهر نوری هستند و علمی هم هستند یعنی موجوداتی هستند که ذاتشان از مقوله علم است به همین جهت اسم آنها را عقل می گذاریم».

ص: ۹۰۶

«من الامور الغائبه عن الابصار و الجواهر المفارقه»

صور عقلیه و انوار علمیه چه چیزی هستند؟ صور عقلیه یعنی معقولات ما و معقولات، موجوداتِ بالاتر هستند اما انوار علمی، جواهر مجرده و خود عقول هستند.

این عبارت برای بیان انوار علمیه فقط است یا بیان برای صور عقلیه و انوار علمیه هر دو است. اگر بیان برای صور عقلیه و بیان انوار علمیه هر دو باشد، می گوییم امور غائب از ابصار که شامل انوار علمیه می شوند بیان برای صور عقلیه می شود و جواهر مفارقه را بیان برای انوار علمیه می گیریم.

اما می توان به این صورت معنا کرد که صور عقلیه و انوار علمیه هر دو امور غائب از ابصارند در این صورت جوهر مفارقه مخصوص به انوار علمیه می شود. شاید هم بتوان صور عقلیه را بر جواهر مفارقه اطلاق کرد.

«المقتنصه لشبائک الافکار»

«المقتنصه» به صیغه مفعول بخوان یعنی عقولی که با دامهای فکر، اقتناص می شوند و شکار می شوند.

خداوند ــ تبارک ــ را با هیچ فکری نمی توان شکار کرد ولی عقول را می توان در یک حدی شکار کرد. حال اگر ما شکار نکنیم بالایی ها که عقول اند می توانند در یک حدی شکار کنند. البته چون لفظ «افکار» بکار برده مرداش ما هستیم چون فکر، حرکت است و این برای ما هست، عقول به فکر عالم نمی شوند.

«وکونه غیر مُدرَک بالحواس تقدیس عن ملابسه المحسوسات من الالوان و الاشخاص من الاعراض و الصفات»

ص: ۹۰۷

اینکه گفته می شود خداوند ـ تبارک ـ مدرَک به حواس نیست، تقدیس می باشد «صفت قبلی را که گفت تنزیه است».

ترجمه: بودن خداوند ـ تبارک ـ غیر مدرَکِ به حواس، تقدیس و مبرا دانستن خداوند ـ تبارک ـ است از اینکه ملابس محسوسات شود. «مراد از ملابسِ محسوسات، همراه بودن است چون شیء اگر ملابسِ محسوسات باشد می تواند حس شود. مثلاً لون یکی از محسوسات است شیء اگر دارای لون باشد و ملابس با لون باشد محسوس به حس بصر می شود یا ملابس با صوت باشد محسوس به حس سمع می شود و امثال ذلک مثل ملابس با عوارض شخصیه ی مادیّات باشد محسوس می شود. وقتی می گوید خداوند ـ تبارک ـ محسوس نیست یعنی ملابس با هیچ یک از این محسوسات نیست «یعنی هیچ خصوصیتی که خصوصیت حسّی باشد و صفتی که صفت حسی باشد برای او نیست» که محسوسات عبارتند از: الوان و اشخاص که اشخاص عبارتند از: اعراض و صفات.

«والاشخاص من الاعراض و الصفات»: «من الاعراض» بیان برای «اشخاص» است یعنی اعراض شخصیه و صفات مادیه. خداوند ـ تبارک ـ از محسوسات خالی است که محسوسات عبارتند از: الوان و اشخاص که اشخاص عبارتند از: اعراض و صفات.

البته می توان «و الاشخاص» را عطف بر «الالوان» نگرفت بلکه عطف بر «محسوسات» گرفت یعنی: خداوند ـ تبارک ـ از ملابسه محسوسات که عبارت از الوانند مجرد است و از ملاسبت اشخاص که عبارت از اعراض و صفاتند نیز مجرد است.

ص: ۹۰۸

نکته: صور عقلیه با انوار علمیه

توضیح مفردات حدیث پنجم/ عیون، خداوند _ تبارک _ رامشاهده نمی کنند اما قلوب، خداوند _ تبارک _ را به حقیقت ایمان می بینند/ حدیث ۵/ باب۸ ۹۳/۰۴/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح مفردات حدیث پنجم/ عیون، خداوند _ تبارک _ رامشاهده نمی کنند اما قلوب، خداوند _ تبارک _ را به حقیقت ایمان می بینند/ حدیث ۵/ باب۸ .

«و کونه غیر مشابه للناس اشاره الی علو مرتبه معرفته عن معرفه الانسان بنفسه»(۱)

در ذیل حدیث پنجم، ۶ جمله آمده بود که سه تا از آنها حمل بر تنزیه شده بودند و سه تای دیگر بر تحمید حمل شده بودند و بنا شد توضیح بدهیم که چگونه آن سه برای تعزیه اند و این سه برای تحمید است. دوتا از جملات که مربوط به تنزیه بودند را توضیح دادیم حال می خواهیم جمله سوم را توضیح بدهیم. جمله سوم «لایشبه بالناس» است.

بنده در وقتی که این جملات ثلاثه را در خود حدیث می خواندم اینطور بیان کردم که امام علیه السّلام از عام شروع کردند و به خاص رسیدند یعنی در ابتدا «لایعرف بالقیاس» فرمودند یعنی با مقایسه با هیچ یک از مخلوقات امکانی شناخته نمی شود. «لایدرک بالحواس» یعنی با موجودات محسوسی که اخص از کل موجودات است نمی توان مقایسه کرد.

و «لایشبه بالناس» یعنی مثل انسان نیست. پس صفت اولی می گفت مثل هیچ ممکنی نیست. صفت دوم می گوید از بین ممکنات مانند هیچ محسوسی نیست. صفت سوم می گوید از بین محسوسات مانند انسان نیست. این، یک توجیهی بود که گذشت ولی مرحوم قاضی سعید «لایشبه بالناس» را به نحو دیگری معنا می کند چون بحث، بحث معرفت است آن را حمل بر معرفت می کند و می گوید در معرفت یا در معروفیت مثل مردم نیست یعنی اگر ما بخواهیم به او معرفت داشته باشیم و بخواهیم به خودمان معرفت داشته باشیم که معرفت به او، معرفت به او است امّا معرفت به خودمان، معرفت به ناس است. این دو معرفت ها شبیه به هم نیستند بلکه معرفت ما به خداوند _ تبارک _ بالاتر از معرفت ما به خودمان است که بالاتر از معرفت خودمان به خودمان وجود ندارد ولی این یکی بالاتر است چون هر معرفتی را که برای ما تصوّر کنید می بینید از معرفت ما به خودمان پایین تر است فقط این یک معرفت است که از معرفت ما به خودمان بالاتر است و آن، معرفت ما به خداوند _ تبارک _ است.

ص: ۹۰۹

۱- (۱) شرح توحید، قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، ج۲، ص۲۷۳، س۲۱.

مرحوم قاضی سعید می فرماید: «لایشبه بالناس» یعنی معرفتی که ما به او داریم شبیه معرفتی که به ناس یعنی به خودمان داریم نمی باشد بلکه معرفت ما به او بالاتر است از معرفت خودمان به خودمان.

جهت آوردن این توجیه توسط مرحوم قاضی سعید همین است که گفتیم چون بحث در معرفت است نه اینکه بحث در شباهت باشد. فرمود «لایعرف» بعداً فرمود «لایدرک». حال می فرماید «لایشبه» بحث در شباهت نبود بلکه بحث در ادراک و معروفیت بود و از ابتدا سؤال و جواب مربوط به رؤیت بود. بحث در این نبود که خداوند ـ تبارک ـ شبیه کسی هست یا نیست. لذا نائب فاعلِ «لایشبه» را در تقدیر می گیریم و به این صورت می گوییم «لایشبه معرفتنا به بالناس» دلیل بر اینکه معرفت ما به خداوند ـ تبارک ـ بالاتر از معرفت ما به خودمان است؟ چون ما هر چه را که به مدرکمان نزدیکتر باشد راحت تر ادراک می کنیم. البته مراد نزدیکتر به لحاظ مناسب باشد والا اگر یک چیزی به چشم ما بچسبد خیلی نزدیک است ولی ما آن را درک نمی کنیم پس مراد نزدیکی مناسب است یعنی هر چیزی که به مدرِک ما نزدیکتر باشد بهتر درک می کنیم آن که خیلی از مدرکِ ما دور باشد ممکن است درک نکنیم و از دسترس ادراکِ ما بیرون باشد.

حال ببینیم که ما به خودمان نزدیکتریم یا خداوند ـ تبارک ـ به ما نزدیکتر است؟ خود خداوند ـ تبارک ـ فرموده ما به شما از خودتان به خودتان نزدیکتریم پس واقعیت این است که او به ما نزدیکتر است اگرچه ما شاید این مطلب را نتوانیم بیابیم ولی واقعیت این است که خداوند ـ تبارک ـ به ما نزدیکتر است، پس معرفت ما به خداوند ـ تبارک ـ معرفت به موجودی است که اقرب الینا منّا است. بنابراین باید معرفت ما به او قویتر باشد از معرفت خودمان به خودمان.

توضیح عبارت

«وكونه غير مشابه للناس اشاره الى علو مرتبه معرفته عن معرفه الانسان بنفسه»

«بنفسه» متعلق به «معرفت» است.

جمله سوم «لايشبه بالناس» اشاره دارد به اينكه معرفت خداوند ــ تبارك ــ عالی تر از معرفت انسان به خودش است.

ضمیر «معرفته» به خداونـد ــ تبارك ــ برمی گردد امّا اضافه آيا اضافه ی مصدر به مفعول است يا اضافه مصدر به فاعل است؟ آن طور كه معنا كرديم اضافه مصدر به مفعول است يعنی معرفت ما نسبت به خداوند تبارك.

حـال اگر كسـی بگويـد معرفت خداونـد ــ تبـارك ــ قويتر از معرفت ما است قابل قبول می باشـد و صـحيح است و احتياج به گفتن نـدارد زيرا هر كس می داند معرفت خداوند ــ تبارك ــ بالاتر است ولی توجه داشـته باشـيددر مورد خداوند ــ تبارك ــ معرفت دائماً يـا غالباً اطلاق نمی شود. خداونـد ــ تبارك ــ را عارف نمی گوييم و به علم او معرفت گفته نمی شود. بلكه عالم و علم می گوييم. ما به خودمان عارف می گوييم لـذا در اينجا اگر بخواهيم ضـمير «معرفته» را به خداوند ــ تبارك ــ كه فاعل است اسـناد بـدهيم خلافِ آن چيزی می شود كه رايـج است لـذا ضـمير «معرفته» را به خداوند ــ تبارك ــ برگرداندم و اضافه را اضافه مفعولی گرفتم و شاهد هم در كلام خود مرحوم قاضـی سـعيد است كه ايشان هم اضافه را اضافه مفعولی گرفته است.

«فان معرفه الانسان به تعالى اقرب و اشد من معرفته بنفسه»

ص: ۹۱۱

مرحوم قاضی سعید ضمیر «معرفته» را به خداوند _ تبارک _ برگرداند، و اضافه را اضافه به مفعول گرفته اس.

ترجمه: معرفت انسان به خداوند _ تبارک _ اقرب و اشد است از معرت انسان به نفس خودش.

پس دو قرینه وجود دارد که اضافه معرفت اضافه مصدر به مفعول است:

۱_ قرینه خارجه: معرفت به خداوند _ تبارک _ اسناد داده نمی شود.

۲_ قرینه داخلیه: که عبارت خود مرحوم قاضی سعید است.

«لانه اقرب الی کل شی من نفس ذلک الشیء و اولی به منه»

«من نفس» متمم برای افعل تفضیل «اقرب» است.

مرحوم قاضی سعید دلیل می آورد که چرا معرفت انسان به خداوند _ تبارک _ بالاتر از معرفت انسان به خودش است؟ چون خداوند _ تبارک _ به هر شیء نزدیکتر از خود آن شیء است پس نسبت به انسان هم همینطور است یعنی نزدیکتر از خود انسان به خود انسان است و اگر نزدیکتر است پس حاضرتر است و اگر حاضرتر است علم حضوری قویتری نسبت به او است تا علم حضوری نسبت به خودمان. یعنی علم حضوری ما نسبت به او قویتر است از علم حضوری ما نسبت به خودمان چون او نزد ما حاضرتر است از خودمان نزد خودمان.

«واولی به منه»: خداوند _ تبارک _ به هر شیئی اولی است از خود آن شیء. این عبارت عطف به «اقرب» است و عطف تفسیری نیست چون مفادش بالاتر است مگر اینکه قرب را قرب مکانی قرار ندهیم و به معنای همان اولویت قرار بدهیم در اینصورت عطف تفسیر می شود. قرب هم قرب مکانی نیست بلکه قرب معنوی است. قرب معنوی را که به معنای احاطه است با اولویت یکی کنیم اگر یکی کنیم این عطف عطف تفسیری می شود امّا اگر اختلافی بین آنها انداختیم عطف تفسیری نمی شود بلکه عطف اصطلاحی و معمولی است.

ص: ۹۱۲

نکته: اولویت به قول عرفا یعنی او حقیقت است و این رقیقت است و معلوم است که حقیقت قویتر از رقیقت است. تازه حقیقت نسبت به رقیقه اولی است از خود رقیقه نسبت به خودش.

«وهذه الثلاثه هی مراتب التنزیه»

این سه جمله که در کلام امام علیه السّلام آمدنه بیان مراتب تنزیه إله بودند.

صفحه ۲۷۴، سطر۳، قوله «و اما الثلاثه»

از اینجا آن سه جمله ای که در کلام امام علیه السلام آمدند و برای تحمید و تمجید و توصیف الهی هستند را بیان می کنند.

تحمید به معنای «اظهار کمالات محمود» است. حال چه این اظهار به زبان باشد چه به فعل باشد چه به اعتقاد باشد. لذا گفته می شود شکر احتیاج به زبان ندارد اگرچه با زبان خوب است و با عمل هم می توان شکر کرد. در اعتقاد هم انسان می تواند شکر کند وقتی من متوجه می شوم خداوند ـ تبارک ـ دارای این کمالات است و این کمالات را برای نفس خودم ظاهر می کنم در واقع تحمید می کنم پس تحمید یعنی اظهار کمالات محمود. در این سه جمله «موصوفا بالآیات معروفا بالعلامات و غیر جائر فی حکمه»، کمالات محمود اظهار می شود.

حال می خواهیم این سه جمله را توضیح بدهیم به طوری که فرق بین آیات و علامات معلوم شود.

«آیات» مطلق است و شامل همه موجودات و همه مظاهر می شود و اختصاص به مظهری دون مظهری ندارد.

«علامت» هم همینطور است زیرا همه موجودات نشانه ی خداوند ـ تبارک ـ هستند چون شؤون او هستند و ما به توسط این شؤون می توانیم او را بشناسیم. پس نشانه و آیت خداوند ـ تبارک ـ هستند امّا چون در اینجا «آیات» و «علامات» به صورت جدا ذکر شدند ما ناچاریم «آیات» را طوری توضیح بدهیم که با «علامات» فرق کند.

توضیح «آیت»: خداونـد ـ تبارک ـ با صـفات حُسـنایش در مقامات عقلیه ظاهر می شود یعنی نه اینکه خداونـد ـ تبارک ـ تجلّی کند بلکه صـفاتِ حُسـنایش تجلّی کند و از تجلّی این صـفات حُسـنی، مقامات عقلیه ظاهر می شوند. این مقامات عقلیه، ظهور تجلّی اسماء و صفات الهی اند.

این مقامـات عقلیه، را آیات می گوییم یا به تعبیر مرحوم قاضـی سـعید ظهور خداونـد ـ تبارک ـ در این مقامات عقلیه را که ظهور به توسط صـفات حُسنایش است آیات می گوییم. چه اطلاق آیت بر خود آن مقام کنید چه اطلاق آیت بر ظهور إله در آن مقـام کنیـد. چون ظهور اله در آن مقـام بـا خود آن مقـام فرقی نمی کنـد. آن مقـام خودش ظهور اله است پس چه بگویید ظهور اله چه بگویید خود این مقام.

نکته: اگر آیات کنار علامات ذکر نشده بود به این صورت معنا نمی کرد بلکه به معنای خودش می گرفتیم یعنی مراد از آیت، هر چه که نشـانه خداونـد ـ تبـارک ـ باشـد را می گوینـد که از عقـل اوّل تـا هیولی را شامـل می شود امّـا در اینجا «آیت» را اطلاق بر مقامات عقلیه می کنیم.

توضیح «علامت»: مرحوم قاضـی سـعید «علامت» را عبارت می گیرد از ظهوراتی که الوهیت و صـفات خداونـدی در مواطن ملکوتیه و مُلکیه دارد. ظهور در مقامات عقلیه را «آیت» نامید و ظهور در موطن ملکوت و مُلک را «علامت» می نامد. ملکوت، عالم مثال است و مُلک هم عالم ماده است. بالاخره صـفات الهی در اینجا هم ظهور کرده و فقط در مقامات عقلیه ظهور نکرده این ظهورات را علامات می گوییم.

توضیح عبارت

«واما الثلاثه التی للتحمید فکونُه موصوفاً بالآیات عباره عن ظهوره سبحانه بصفاته الحسنی فی المقامات العقلیه».

«ظهوره سبحانه»: مراد ظهور بذاته نیست چون ذاتش غیب الغیوب است بلکه ظهور شیء به صفات حسنی است یعنی در واقع آن صفات حُسنی است که ظهور و تجلّی می کند. پس این ظهور صفات حُسنی در مقامات عقلیه را آیات می شمارند یا خود مقامات عقلیه که همان ظهورند آیت نامیده می شوند.

«وکونه موصوفا بالعلامات اثبات لکونه هو المعروف بعلاماتِ الوهیته و آثار صفاته فی المواطن الملکوتیه و المُلکیه»

«فی المواطن» را به دو صورت می توان معنا کرد:

۱ــ متعلق به «الموجوده» باشد و صفت برای علامات و آثار باشد یعنی علامت الوهیت و آثار صفات که این صفت دارند که در مواطن ملکوتی و مُلکی تو موجود است «یعنی این موجوداتِ عالم ملکوتی و این موجودات عالم مُلکی همه آنها آثار و علاماتند که در موطن ملکوت و مُلک موجود است. این معنا معنای صحیح است.

۲ــ متعلق به «علامات» باشد یعنی در مواطن ملکوتیه و ملکیه اینها علاماتند. علامات در مواطن ملکوتیت هستند و در جای دیگر علامت نیستند یعنی در عالم ملکوت اگر علامتی بخواهی بیابی این ظهورات است. این البته بنای باطلی نیست چون تقریباً به همان معنای اوّل برمی گردد که در این عالَم، علامات و آثار هستند.

فرق معنای اوّل و دوم: علامت و آثار چیزهایی هستند که موجودات ملکوتیه و مُلکیه از طریق این علامات با خداوند ــ تبارک ــ مرتبط می شوند. نمی گوییم خود موجودات ملکوتیه و مُلکیه علامتند بلکه می گوییم علامتهایی که در مواطن مُلک و ملکوت علامتند و موجوداتِ ملکوتی و موجوداتِ مُلکی را به خداوند ــ تبارک ــ هدایت می کنند.

ص: ۹۱۵

در «آیات» تعبیر به «ظهور صفات» کرد اما در «علامات» تعبیر به «آثار صفات» کرد شاید به خاطر این است که «اثر» به جسمانی بودن نزدیک است اگر چه آن هم می تواند مثل «ظهور» عام باشد.

پس آیات، عبارت از ظهورات در مقام عقل است امّا علامات، عبارت از ظهورات در مقام ملکوت و مُلک است پس موجودات عقلی آیاتند و موجودات ملکوتی و مُلکی علاماتند.

در آخر شرح حدیث پنجم صفحه ۲۷۴ سطر ۱۲ آمده «وان الآیات باعتبار الصفات لانها آیات عظمته و العلامات باعتبار الافعال» یک فرق دیگر بین آیات و علامات گذاشته آیا می توان این فرق را به فرق قبلی برگرداند یا یک فرق جدیدی است؟ وقتی به آنجا رسیدیم توضیح می دهیم.

«کونه غیر جائر فی حکمه لدفع توهم الضیم و الظلم فی ان معرفته الفطریه الحضوریه مالم یخالطلها تلک الشبهات الکلامیه و المموّهات السوفسطائیه اجلی من معرفه الانسان بنفسه»

«ضیم» به معنای «ستم» است و به معنای «خار دیدن دیگران» هم می آید و در اینجا معنایش این است که خداوند ـ تبارک ـ ما را خوار نمی بیند تا معرفتمان را پایین بیاورد بلکه معرفت خودمان به خودمان پایین است.

«فی ان» متعلق به «ظلم» است.

نسخه صحیح «یخالطها» است «تمویه» به معنای تدلیس و مکر و حیله است. سوفسطائی ما کلماتش کلمات واقعی نیست. با مکر و حیله و ظاهر فریبنده القا می کنند و شخص قبول می کند.

این عبارت جمله سوم را معنا می کند. ما این جمله را قبلاً به این صورت معنا کردیم که خداوند ـ تبارک ـ کامل است و نقص ندارد چون گفتیم جور و ظلم، حاصلِ نقص و ترس است اگر انسان نقص داشته باشد و می خواهد جبران نقص کند گاهی از اوقات حق دیگران را برای این جبران، ممکن است ضایع کند یا وقتی که می ترسد می بیند ظلم می کند. وقتی خداوند ـ تبارک ـ در حکمش جور نداشته باشد معنایش این است که نقص ندارد و کامل است و اگر کامل است پس قابل حمد است بنابراین اگر می گوییم خداوند ـ تبارک ـ جائر نیست یعنی داریم اظهار کمالش را می کنیم و اظهار کمال به معنای حمد است پس این جمله، جمله ی تحمیدیه است همانطور که در ابتدا گفتیم.

«غیر جائر فی حکمه»: مراد از «فی حکمه» چیست؟ آیا «حکم» به معنای دستورات است یا به معنای حاصل حکمت است و اعمالی که انجام می دهد بر طبق حکمت است. هر کدام از اینها را که بگیرید کافی است. پس معنای عبارت این می شود که وقتی دارد حکمتش را اجرا می کند جوری «جائر» در آن نیست و هر چیزی در جای خودش است. حکیمی نیست که در یک جا به حکمتش عمل کند و در یک جا منحرف شود بلکه همه جا حکمتش بدون نقص است.

امّا اگر «حکم» به معنای خود حکم و دستورات باشد به این صورت معنا می شود: آن که در دستورش جائر نیست در تکوینش به طریق اولی. پس در هیچ چیز جور ندارد نه تنها در حکمش جور ندارد در ماقبلِ حکمش که ایجاد موجودات است به طریق اولی جور ندارد. در هر صورت، «غیر جائر فی حکمه» نشان می دهد که اصلاً جوری نیست چه حکم را به معنای حکمت بگیرید چه حکم را به معنای دستور بگیرید.

ولی مرحوم قاضی سعید به این صورت معنا می کند: معرفتِ فطری و حضوری انسان به خداوند ـ تبارک ـ اجلی است از معرفت انسان به خودش «این، همان مطلبی است که در جمله سوم از جملات تنزیهی بیان کرد و در ابتدای این جلسه بیان کردیم. الآن هم در سومین جمله تحمیدیه به همان مطلب اشاره می کند».

شاید بعضی ها فکر کنند که این، جوری در حق انسان است که انسان معرفتش به خودش پایین تر باشد از معرفتش به خداوند ـ تبارک ـ این جمله سوم می خواهد بیان کند که اینچنین نیست و جوری نیست بلکه واقعیتی است و واقعیت این است که به خود انسان از خود انسان نزدیکتر است پس مقتضای حکمت این است که او حاضرتر باشد و معرفتِ به او اجلی باشد اینطور نیست که خداوند ـ تبارک ـ این کار را به زور کرده باشد بلکه طبق قاعده است که موجودی که نزدیکتر و حاضرتر است معرفتِ به او قویتر باشد و اینچنین هم هست.

ص: ۹۱۷

در مـورد خداونـد _ تبـارک _ گفته می شود که او نزدیکـتر و حاضـرتر است پس معرفت به او قویـتر است. اینطور نیست که تفاوتی نباشد یا ترجیح در سمت انسان باشد و خداوند _ تبارک _ به زور، معرفت نسبت به خودش را قویتر کرده باشد تا این یک نوع ظلم و جوری در حکمش باشد بلکه این، طبق واقعیت و تکوین است و چیزی که طبق واقعیت است جور نیست. بلکه یـک نـوع حکمت است چـون اگر حاضـرتر است معرفت او به علم حضـوری قویـتر است و او حاضـرتر است پس معرفـتی که نسبت به او هست قویتر است.

البته اینکه گفتیم معرفت مـا به خداونـد _ تبـارک _ قویتر از معرفت مـا به خودمان است در صورتی است که در آن فطرتِ ما شبهات کلامیه و حرفهای سوفسـطائیه دخالت نکنند والّا اگر فطرتِ ما آلوده به این شبهات شود معرفت ما به خداوند _ تبارک _ اجلی از معرفت خودمان به خودمان نخواهد بود. چه بسا ما معرفت به خودمان پیدا کنیم و یک ذره هم معرفت به خداوند _ تبارک _ پیدا کنیم شاید هم اصـلاً معرفت به خداوند _ تبارک _ پیدا نکنیم زیرا شـبهات کلامی که بیاید ما را منکر خداوند _ تبارک _ می کند. «مراد از شبهات کلامی، شبهات کلامی مسلمین نیست بلکه مطلق شبهات است.»

اینطور نیست که معرفتی که مـا به خودمـان داریم بـا معرفت به خداونـد _ تبارک _ مساوی باشـد یا معرفتی که ما به خودمان داریم ترجیـح داشـته باشـد از آن طرف خداوند _ تبارک _ معرفت خودش را به زور بر ما غلبه داده باشد و اجلی کرده باشـد بلکه واقعیت این است که خداوند _ تبارک _ حاضرتر است و چیزی که حاضرتر است معرفت به او قویتر است.

ص: ۹۱۸

ترجمه: این کلام امام «کونه غیرجائر» برای دفع توهم ضیم و ظلم در این که معرفت خداوند _ تبارک _ «اضافه معرفه به ضمیر اضافه مصدر به مفعول است یعنی معرفت انسان نسبت به خداوند _ تبارک _» فطری است و آن معرفتی که حضوری است مادامی که با این معرفت فطریه، شبهات کلامیه و شبهاتی که شنونده را فریب می دهد «ظاهر زیبا دارد و لذا شنونده را فریفته خودش می کند» مخالطه نکند اجلی از معرفت انسان به خودش است. دراین اجلی بودن، خداوند _ تبارک _ ظلمی به بشر نکرده است.

«وذلک لکونه اولی بکل شیء من نفسه و اقرب الیه من ذاته»

«ذلک»: اینکه ظلم در این مسأله نداشته.

چرا خداوند _ تبارک _ ظلم نکرده چون خداوند _ تبارک _ حاضرتر است و وقتی حاضرتر است معرفت به او باید قویتر باشد. این یک مطلب واضحی است و جور نیست.

ترجمه: اینکه خداوند _ تبارک _ در این مسأله ظلمی نکرده و واقعیت هم همین است که باید آن معرفت اعلی از این معرفت باشد به خاطر این است که خداوند _ تبارک _ اولی به هر شیء است از نفس آن شیء.

«وهو الذی یحول بین المرء و قلبه»

مرء با قلبش یکی است چون قلبش، خودش است و او اینقدر نزدیک است که فاصله بین قلبش و خودش می اندازد.

«وهو اقرب الیکم من حبل الورید»

اینها همه دلایل اند که خداوند _ تبارک _ اقرب به ما است پس حاضرتر است پس علم حضوری ما به او قویتر است.

ص: ۹۱۹

«وقوله لااله الّا هو دليل على جميع ماقلنا (لِمَن كَانَ لَهُ قَلبٌ اَو اَلقَى السَّمعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ)(۱)»

يک جمله از کلام امام عليه السلام باقی مانده و آن اين است که امام عليه السّلام فرمود «ذلک الله لااله الّا هو» اين جمله برای چه آمده است؟ چون هر ۶ جمله در آن وجود دارد و جمع کرده است. اين جمله نشان می دهد که چکيده ی ۶ جمله قبل را می گويد. مرحوم قاضی سعيد می فرمايد همينطور هم هست و دليل بر جميع آنچه که گفتيم هست. يعنی تمام مطالبِ تنزيه و تحميد در اين جمله وجود دارد. ولی نياز به انسان قوی دارد که اين جمله را از اين جمله استخراج کند و ما هم در جای خودش استخراج کرديم.

اين عبارت دليل است برای تمام آنچه که گفتيم. سؤال می شود که اگر دليل است پس چرا همه آن را قبول ندارند؟ می فرمايد: چون دليل برای همه نيست بلکه دليل برای کسی است که (لِمَن كَانَ لَهُ قَلبٌ اَو اَلقَى السَّمعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ) چون هر کسی دليل را نمی فهمد.

مراد از (لِمَن كَانَ لَهُ قَلبٌ) کسی است که خداوند ـ تبارک ـ او را از ابتدا به نحو خاص آفريده است يعنی ذات و نفس او را نفسِ قوی قرار داده و مظهرِ «لايشغله شان عن شأن» قرار داده که می تواند نفوذ کند و خيلی از مغيبات را درک کند. که حمل بر معصوم می شود.

ص: ۹۲۰

۱- (۲) ق/سوره ۵۰، آيه۳۷.

(او اَلقَی السَّمعَ وَ هُوَ شَـهِیدٌ): یـا اگر قلب نـدارد پیرو معصوم باشـد. از «لااله الّاالله» کسـی که قلب دارد «یعنی معصوم یـا پیرو معصوم» می تواند این مسائل را اسـتخراج کند والّا اگر کسـی پیرو حکماء یونان شود استخراج نمی کند باید پیرو وحی شود تا بتواند استخراج کند.

«وقد سبق منا ما یدلک علی هذا الرکن الرشید فتبصر»

مراد از «الرکن الرشید»، کلمه توحید است یعنی ما در مورد کلمه توحید قبلاً بحث کردیم.

«وسـتطلع علی معنی قوله موصوف بالآیات معروف بالعلامات و ان الآیات باعتبار الصفات لانها آیات عظمته و العلامات باعتبار الافعال لانها علامات سلطانه»

دوبـاره ایشـان در اینجا آیات و علامات را ذکر می کنـد و می فرمایـد در آینـده بحث می کنیم و در آینـده برای تو معلوم می شود که آیـات به اعتبـار صـفات است و علامـات به اعتبـار افعال است چرا آیات به اعتبار صـفات است چون این آیات که در اینجـا گفته شـده آیات عظمت خداونـد ـ تبارک ـ و نشانه های عظمت او است. و نشانه های عظمت او، اوصاف خداونـد ـ تبـارک ـ است. خلق خداونـد ـ تبـارک ـ نشـانه های عظمت خداونـد ـ تبارک ـ نیسـتند، بلکه نشانه های عظمت اوصافند چون خلق از اوصـاف ظهور پیـدا کرده و نشـان می دهـد که اوصـاف چه مقـدار عظمت دارنـد امّـا اوصاف نشان می دهـد که خداونـد ـ تبارک ـ چه مقدار عظمت دارد. پس آیات، آیات عظمت اله اند و آیات عظمت اله، صـفاتند پس آیات به اعتبار صفـات گفته شـده امـا علامـات به اعتبـار افعال است چون افعال، علامات ساطان خداونـد ـ تبارک ـ است. پس به افعال می توان علامات گفت یعنی جهان را اگر نگاه کنی یا صـفات اله است یا افعال اله است ولی ذات اله، غیب است و اگر نگاه کنی چیزی بـدست نمی آوری. امّـا اگر جهـان را نگـاه کنی پُر از صـفات و افعـال الـه اسـت که صـفات، آیـاتش است و افعـال هم علاماتش می شود. آن صفات، آیات عظمت او هستند و این افعال، علامتهای سلطنت است.

ص: ۹۲۱

نمی گوید صفات، عظمت اله اند، بلکه می گوید آیات عظمت اند به خاطر نکته ای است یعنی عظمت همان ذات است که صفات را در خودش به نحو بساطت دارد بدون اینکه شأن صفتیت به آن داده شود چون صفت مغایر با موصوف است. صفات در آن مقام همه مندک در ذاتند به طوری که ذات فقط یک حیثیت ذات دارد و حیثیت علم و... گفته نمی شود. اسمش است ولی همان صفتِ ذات است. آن صفات در اصل، آیات نیستند این صفاتی که بعداً ظهور پیدا می کنند و جلوه ی ذات می شوند آیت می شوند. عظمت برای خود ذات است که واقعِ عظمت را دارد و لو اسم عظمت روی آن گذاشته نمی شود چون اگر اسم بگذاریم یک نوع تعین به آن دادیم امّا عظمت واقعی، خود ذات است و آیاتِ عظمت، این صفات است. سلطنت هم برای خود ذات است. علامات این سلطنت، این افعال است. پس آیات و علامت را در اینجا متفاوت کرد. امّا آیا تفاوت دیگری، غیر از تفاوتی که قبلاً گفت متفاوت کرد؟ ظاهراً این دو یکی هستند در مطلب قبل آیات را مربوط به مقامات عقلیه کرد که مقامات عقلیه هم به نحوی در صقع ربوبی اند. لذا جزء اوصاف به حساب می آیند ولی جزء اوصاف الهی و ربوبی هستند. به قول مرحوم صدرا بیرون از ذات و صقع ربوبی نیستند. در اینجا که می گوید به اعتبار افعال، اشکال ندارد چون ملکوت و ملک، افعال اند و اینها را که از درجه ی عقل پایین تر هستند جزء اوصاف وصقع ربوبی قرار نمی دهند لذا می توان گفت جزء افعال اند. به عبارت دیگر عقول، آثارِ مرتسمه می شوند و ملکوت و ملک، آثار بیابند می شوند یعنی همه آثار و لوازم و معالیل هستند ولی بعضی به تعبیر مشاء، مرتسمند و بعضی مباین اند پس فرقی بین کلام اخیرشان با کلام قبلیشان نیست و تعبیر را عوض کرده است. اگر کسی خواست ارتباطی را که بین توجیه دوم و توجیه اوّل گفتیم نپذیرد، بگوید دو توجیه است.

«وقد سبق فی المجلد الاول ما یوضح ذلک ایضاً»

این تفاوت در آیات و علامات را در جلد اوّل هم به یک بیانی بیان کرده بودم که مطلب را واضح می کند پس اینطور نیست که فقط اینجا مطرح کرده باشیم بلکه در گذشته مطرح شده، در آینده هم مطرح می شود.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


مرکز تحقیقات رایانه ای
قائمیه
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹